مدخل نقدى
إلى
أسفار العهد القديم

تأليف

أ.د. محمد خليفة حسن أحمد

أستاذ الدراسات اليهودية

قسم اللغات الشرقية وآدابها

كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة العربية

٢٠٠٢

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويـــــات

الباب الثانى
أسفار الأنبياء

المقدمـــة

العهد القديم هو كتاب اليهود المقدس الذى يضم ثلاثة أقسام رئيسية هى التوراة والأنبياء والمكتوبات. وتسميته بالعهد القديم أو العهد العتيق تسمية مسيحية غير مقبولة عند اليهود لأن فيها إشارة إلى أن العهد المعطى لبنى إسرائيل عهد قديم حل محله عهد جديد معطى للأمة المسيحية الجديدة حيث استخدم رجال الكنيسة المسيحية الأولى المصطلحات : «العهد الجديد» فى مقابل «العهد القديم»، ومصطلح «أورشليم الجديدة» فى مقابل «أورشليم القديمة»، و «أورشليم السماوية» فى مقابل «أورشليم الأرضية» وقد ضمت الكنيسة أسفار العهد القديم اليهودية إلى أسفار العهد الجديد المسيحية فى كتاب واحد تحت مسمى «الكتاب المقدس» معترفة للعهد القديم بقداسته وموظفة مادته فى خدمة العهد الجديد وتفسير العديد من المفاهيم والمعتقدات الدينيه المسيحية وبخاصة عقيدة الخلاص و«المسيح المخلص».

أما التسمية اليهودية لكتاب العهد القديم فهى «الكتاب العبرى» The Hebrew Bible أو الكتاب The Bible ويعرف أيضا بإسمه العبرى المقرا המקרא بمعنى المقروء كما يعرف اختصارا بـ «التناخ» وهى اختصار للتسمية العبرية תורה נביאים וכתובים التوراة والأنبياء والمكتوبات وهى تتكون من الحروف الأولى لأسماء هذه الأقسام الثلاثة فى اللغة العبرية.

وتتنوع مادة كتاب العهد القديم بين مادة أساسية مصدرها الوحى الإلهى اختلطت بالمادة الإنسانية الهادفة إلى شرح وتفسير مادة الوحى الإلهى. وقد سمح تاريخ نص العهد القديم ككتاب لم تتم تثبيت نصوصه لفترة طويلة من الزمن بدخول مواد تفسيرية متعددة ضمت إلى مادته الأصلية ونظرا لطول الفترة الزمنية التى عاشها النص قبل التثبيت فقد تعددت مصادر العهد

القديم واختلطت موادها داخل الأسفار. ومع إخضاع نصوص العهد القديم لعمليات النقد التاريخى والأدبى توصل علماء النقد إلى تحديد مصادر العهد القديم، وتحديد المواضع التى تنتمى إلى كل مصدر.

ونظراً لتنوع مادة العهد القديم فقد جذب العهد القديم اهتمام علماء الدين والمؤرخين والأدباء والنقاد. وتطورت اتجاهات نقدية غطت كل مجالات العهد القديم وأهمها المجالات الدينية والتاريخية والأدبية وقد كان للمسلمين السبق فى إخضاع نصوص العهد القديم للتحليل العلمى وللنقد الدينى والتاريخى والأدبى ويعود إليهم الفضل فى تطوير نظرية المصادر الإنسانية للعهد القديم وهى النظرية التى استفاد منها وطورها فى العصر الحديث المستشرق الألمانى بوليوس ڤلهاوزن مؤسس علم نقد الكتاب المقدس Biblical Criticism.

وتشتمل مادة العهد القديم فى المقام الأول على مادة دينية تخص ديانة بنى إسرائيل بما أحتوت من عقائد وشرائع ومفاهيم دينية. كما يحتوى العهد القديم على تاريخ لأنبياء بنى إسرائيل ودعوتهم من خلال أقوال الأنبياء الذين سجلها تلاميذهم فى أسفار نسبت إليهم بأسمائهم وبالإضافة إلى المادة الدينية الخاصة بالدين والعقيدة والتشريعات توجد مادة تاريخية ضخمة تمتد من بداية تاريخ الخليقة وتنتهى مع نهاية العهد القديم فى القرن الثانى قبل الميلاد. وهى بمثابة عرض للتاريخ الإنسانى منذ بدايته وعرض مفصل لتاريخ جماعة بنى إسرائيل يصل إلى ذروته فى عرض تاريخ مملكة داود وسليمان عليهما السلام – مرورا بعصر القضاة – ونهاية مملكتى إسرائيل الشمالية ويهوذا الجنوبية وسقوط هاتين المملكتين على يد الآشوريين والبابليين والدخول بعد ذلك فى العصرين الفارسى واليونانى. ويختلط بهذه المادة التاريخية تفسير إسرائيلى لاحداث التاريخ القديم ووقائع التاريخ الإسرائيلى فى علاقته بالتاريخ العام للبشرية بمعنى أن العهد القديم يعطى تاريخا وتفسيرا للتاريخ

فى نفس الوقت من زاوية دينيـة توضح الفـهم التـاريخى لدى الإسـرائيليين القدامى.

وتكتمل أسفار العـهد القديم بكتب الحكمة التى سـميت بالمكتـوبات وهى تضيف إلى المادة الدينية والتاريخية مادة جديدة ذات طبيعة أدبية لأنها أتت فى شكل القصة والراوية والقصيدة الشعرية والمثل والحكمة والأغنية وغير ذلك من الأشكال الأدبية. وهى من ناحية المضمون تختلف عن مادة التوراة وأسفار الأنبياء إذ تسيطرعليها موضوعات الحكمة مع قليل من التفلسف المردود إلى مؤثرات أجنبية.

أما عن طبيعة هذا المدخل الذى نقدمه لأسفار العهد القديم فهو يجمع بين الدراسة الوصفية لمحتوى أسفار العهد القديم وأفكارها الدينية والفلسفية والأخلاقية والدراسية النقدية التى تهتم بتوضيح المشاكل النقدية المرتبطة بكل سفر من الأسفار من حيث البنية الأدبية والتأليف وزمن كتابة السفر. ويدخل ضمن هذه الدراسة النقدية الاهتمام بتوضيح الهوية المصدرية لمادة الأسفار، ومحاولة توضيح جهود علماء النقد فى تحديد ما ينتمى إلى المصادر اليهوية والإلوهيمية والكهنوتية والتثنوية باعتبار أن هذه المصادر مفاتيح ضرورية لفهم محتويات العهد القديم وتفسير الاختلافات والتناقضات الواردة فى بعض مادته وتعليل التكرار فى رواية الكثير من أحداثه التاريخية ومفاهيمه الدينية.

وبالنسبة للترتيب الذى اتبعناه فى تصنيف الأسفار فقد أخذنا بالترتيب التقليدى المستقر لدى علماء النقد مع تجاوز بعض الاختلافات عندهم وعلى هذا الأساس قسمنا العهد القديم إلى أقسامه الثلاثة المعهودة وهى التوراة والأنبياء والمكتوبات وتم تخصيص باب لكل قسم منها. ولا يوجد اختلاف بين العلماء حول ترتيب أسفار التوراة على النحو التالى : التكوين والخروج واللاويون والعدد والتثنية. وبالنسبة للقسم الثانى سرنا على التقسيم التقليدى إلى الأنبياء الأوائل والأنبياء الأواخر ثم قسمة الأنبياء الأواخر إلى أنبياء كبار وأنبياء صغار.

وتضم أسفار الأنبياء الأوائل : يشوع والقضاة وصموئيل الأول والثانى والملوك الأول والثانى. ويضم الأنبياء الأواخر الكبار إشعياء وإرميا وحزقيال، ويضم الأنبياء الأواخر الصغار مجموعة الأنبياء الإثنى عشر مرتبين على النحو التالى : هوشع، يوئيل، عاموس، عوبديا، يونان، ميخا، ناحوم، حبقوق، صفنيا، حجى، زكريا، ملاخى.

أما القسم الثالث وهو المكتوبات، فيشتمل على أسفار المزامير، أيوب، الأمثال، راعوث، نشيد الأناشيد، الجامعة، المراثى، إستير، دانيال، أخبار الأيام الأول والثانى، عزرا، نحميا. وبالنسبة لهذا القسم الأخير توجد بعض الاختلافات فى ترتيبها عند علماء النقد.

فأحيانا يقدم سفر الأمثال على سفر أيوب وأحيانا يقدم أيوب على المزامير والأمثال كما هو الحال فى الترجمة العربية. وعادة ما تضم أسفار راعوث ونشيد الأناشيد والجامعة والمراثى وإستير فى مجموعة واحدة تحمل إسم «المجلات الخمس» أو «اللفائف الخمس» وأحيانا يتم اخراج سفر راعوث من المجموعة ووضعه بين القضاة وصموئيل الأول باعتباره من الأنبياء الأوائل والكتب التاريخية. وهذا هو وضعه فى الترجمة العربية. وأيضا نجد المراثى تأتى فى بعض النسخ بعد سفر إرميا وتسمى مراثى إرميا. وقد التزمنا فى ترتيب هذا القسم الثالث بعامل منهجى موضوعى أخذ به بعض النقاد وهو إجراء تقسيم داخلى لهذه المجموعة على أساس من وحدة الموضوع. وهى وحدة نسبية لكنها مفيدة فى تصنيف القسم الثالث من العهد القديم فهناك أسفار تجمعها الحكمة كموضوع أساسى وهى المزامير وأيوب والأمثال. وهناك المجلات الخمس التى استخدمت تراثيا فى الأعياد والمواسم الدينية الرئيسية حيث كان يقرأ نشيد الأناشيد فى عيد الفصح وهو الاحتفال بذكرى الخروج، واستخدم سفر راعوث فى عيد الاسابيع مع نهاية موسم الحصاد

وللإحتفال بذكرى إعطاء الشريعة على جبل سيناء، أما سفر المراثى فيقرأ فى التاسع من شهر آب فى ذكرى سقوط أورشليم ٥٨٧ ق.م أما سفر الجامعة فهو يقرأ فى عيد المظال بعد عيد الفصح بستة شهور وهو احتفال بالحصاد. وأخيرا يقرأ سفر استير فى عيد البوريم وهو الاحتفال بالخلاص من العدو وتحقيق الانتصار عليه، وبسبب هذا الاستخدام لهذه الاسفار في هذه الأعياد تم وضعها معا فى المخطوطات العبرية وفى النسخ المطبوعة وبنفس الترتيب وهى تتبع التقويم العبرى للأعياد خلال العام حيث تبدأ بعيد الفصح فى الشهر الأول من السنة العبرية.

والمجموعة الأخيرة يربطها الموضوع التاريخى فأسفار أخبار الأيام الأول والثانى وعزرا ونحميا مرتبطة معا فى تناولها لفترة تاريخية واحدة وفى كونها إعادة صياغة للتاريخ الإسرائيلى. وعادة ما يوضع سفر دانيال قبل هذه المجموعة الأخيرة ربما لطبيعته شبه التاريخية فهو يشتمل على مجموعة رؤى ذات طابع تاريخى بالإضافة إلى مادته التاريخية فى بداية السفر وبها خلفية عن السبى وحياة اليهود فى بابل.

ونرجو أن يحقق هذا المدخل إلى العهد القديم هدفه وهو التعريف الموجز بأسفار العهد القديم على مستوى الوصف وعلى مستوى التعريف بأهم المشاكل النقدية.

والله ولى التوفيق



الباب الأول

التوراة

تمهيد

الفصل الأول : مصادر التوراة والعهد القديم

الفصل الثاني : أسفار التوراة

تمهيـــــــد :

يبدأ العهد القديم بمجموعة الكتب الخمسة التى تتكون من أسفار التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية، وقد أطلق اليهود على هذه الكتب الخمسة إسم «التوراة» كما يطلقون عليها أحيانا إسم «الناموس» أو «القانون». وتعرف هذه الكتب الخمسة عند اليهود بالكلمات العبرية التى تبدأ بها، فأطلقوا على سفر التكوين בראשית «فى البداية» وأطلقوا على سفر الخروج ואלה שמות «وهذه أسماء» وسمى سفر اللاوين ויקרא «ودعا» كما سمى سفر العدد במדבר «فى البرية» أو וידבר «وكلم»، وأطلق على سفر التثنية אלה הדברים «هذا هو الكلام».

أما الأسماء التى أطلقت على هذه الكتب فى الترجمات المختلفة فهى مسميات إغريقية فى معظمها انتشر استخدامها منذ أن ترجم العهد القديم إلى اللغة اليونانية وهى المسماة بالترجمة السبعينية. وأصبحت التوراة معروفة عند الاغريق بإسم «الكتب الخمسة» Pentatuech وعندما ترجمت التوراة إلى اللغة اللاتينية احتفظت الترجمة اللاتينية ببعض المسميات الإغريقية لكتب العهد القديم، ومعظم هذه المسميات تعبر عن المضمون الرئيسى أو الفكرة الرئيسية التى تدور حولها أحداث كتب العهد القديم.

وبالنسبة للتوراة فقد أطلق على السفر الأول Genesis «التكوين» لأنه يصف فكرة الخلق وتكوين المجتمع البشرى والاجناس الإنسانية كما أطلق على السفر الثانى Exodus «الخروج» لأنه يتناول قصة خروج بنى إسرائيل من مصر.

وسمى السفر الثالث «اللاويون» Leviticus إشارة إلى طبقة الكهنة من سبط لاوى، ونظراً لأن هذا السفر يتناول تفاصيل الطقوس الدينية ونظام

العبادة. وأطلق على السفر الرابع Numeri «العدد» لأنه يشمل إحصاءً لجماعة بنى إسرائيل وأسباطهم وعشائرهم – كم أطلق على السفر الخامس Deuteronomium «التثنية» فهو بمثابة تثنية للقانون أو تكملة له.

ونظراً للوحدة الموضوعية والبنائية لهذه الكتب الخمسة ضمت فى كتاب واحد وهى تشتمل على مجموعة من الأحداث المتصلة المرتبطة التى تبدأ بخلق العالم وتنتهى بموت النبى موسى عليه السلام، ولا تتوقف الأحداث بنهاية الكتب الخمسة – ولكنها تستمر فى السفر السادس من العهد القديم وهو سفر يشوع، وقد اضطر بعض العلماء إلى الحديث عن «الكتب الستة» Hexa-teuch بدلا من «الكتب الخمسة» نظرا للوحدة الموضوعية التى تربط هذه الكتب الخمسة بالكتاب السادس. هذا فى الوقت الذى تحدث فيه فريق آخر من العلماء عن الكتب الأربعة Tetrateuch، وذلك بإخراج سفر التثنية من مجموعة الكتب الخمسة، وذلك لأنه فى رأيهم عبارة عن مقدمة للأعمال التاريخية الواسعة النطاق والممتدة من عصر موسى إلى عصر السبى البابلى، والذى يطلقون عليه أحيانا عبارة «التاريخ التثنوى».

وتعتبر التوراة أو «الكتب الخمسة» الأساس الذى يقوم عليه التشريع اليهودى- وإن كان هذا لايمنع من وجود مواد قانونية وتشريعية فى كتب أخرى من العهد القديم مثل سفرى يشوع وحزقيال. ولهذا نجد أن التوراة تسمى أيضا بكتاب القانون أو الشريعة وقد زادت هذه الصفة القانونية للتوراة من قداستها، وأعطتها مكانة دينية تفوق تلك التى تتمتع بها بقية كتب العهد القديم، واعترفت بها كل الطوائف اليهودية ولا تقبل طائفة السامرة غيرها من كتب العهد القديم، وليس هناك اختلاف حول قداسة التوراة وقيمتها الدينية عند اليهود، فهى الأساس الذى بنيت عليه الحياة فى المجتمع

اليهودى بل هى التى ميزت قديما اليهود عن غيرهم من شعوب العالم، وعلى أساسها أيضا يبنى علماء ورجال الدين اليهود تفسيرهم وفهمهم لبقية كتب العهد القديم.

ويشمل سفر التكوين وصفا لأصل العالم والخليقة - يتلوه وصف لأصول شعب بنى إسرائيل وتفسيرا لتنوع الشعوب واللغات الأنسانية. كما تتعرض التوراة لبعض المفاهيم الدينية الخاصة بالألوهية والخطيئة الإنسانية والموت، كما يشمل سفر التكوين على قصة الطوفان وتاريخ بطاركة بنى إسرائيل من إبراهيم عليه السلام إلى قصة يوسف فى مصر.

ويواصل سفر الخروج سرد الأحداث التى انتهت مع انتهام سفر التكوين. فنجد عرضا لقصة العبريين فى مصر، ثم وصفا لأحداث الخروج من مصر وعبور البحر الأحمر إلى سيناء. وتلقى النبى موسى عليه السلام للوحى وإعطائه للوصايا العشر. ثم نجد عرضا لردة بنى إسرائيل وعبادتهم للعجل الذهبى ونقضهم للعهد مع الله، ويشمل سفر الخروج أيضا بعض الأجزاء القانونية مثل قوانين السبت والفصح فى (الإصحاحات ١٢، ١٦) والوصايا العشر (الاصحاح ٢٠)، وبعض القوانين الأجتماعية والأخلاقية (الاصحاحات ٢١: ٢٢، ٢٣)- كما يشمل أيضا وصفا لبعض الطقوس والشعائر الدينية (الإصحاح ٣٤: ١٢- ٢٦) ووصفا لبناء تابوت العهد ومسكن خيمة الإجتماع وطريقة صنع المذبح والمنارة (الاصحاحات ٢٥- ٣١ والاصحاحات ٣٥- ٤٠).

ويشمل سفر «اللاويون» على وصف لأنواع القرابين ومناسبات تقديمها وشروطها، ثم يصف الأشياء المحرمة من الأطعمة وغيرها والنجاسة ووسائل التطهير منها والخطايا وطرق التكفير عنها، ويشمل أيضا على بعض القيم الخلقية مما يتعلق بتنظيم الأسرة والعلاقات الزوجية وبعض التحريمات

المتعلقة بالجنس. ويتعرض السفر أيضا لما يسمى بقانون القداسة الإصحاح ١٩، وعيد اليوبيل أو تقديس السنة الخمسين.

أما سفر العدد فهو يعطى عددا من الإحصاءات الخاصة بأعداد أسباط بنى إسرائيل أثناء تجوالهم فى الصحراء، كما يشمل أيضا على بعض القوانين التشريعية وبعض التشريعات الكهنوتية.

ويصف سفر التثنية أفعال وخطايا بنى إسرائيل فى الصحراء، ويشتمل على بعض قوانين التضحية والقرابين، وأيضا بعض القيم الخلقية وقوانين الزواج والعلاقات الأسرية ويشمل فى إصحاحه الأخيرة خبر موت النبى موسى عليه السلام.

الفصـــل الأول
مصـادر التوراة والعهد القديم

توصل علماء نقد العهد القديم إلى تحديد عدة مصادر للتوراة من أهمها:

أولاً: المصدر الألوهيمى :

يتميز هذا المصدر [1] باستخدام اللفظ «إلوهيم» للدلالة على الإلوهية [2]، فى مقابل اللفظ «يهوه» المفضل عند اليهوى. وكما يتضح أخذ هذان المصدران إسميهما من لفظى الإلوهية فيهما. ويحدده بعض النقاد بالقرن التاسع قبل الميلاد، بينما يؤرخ له من يعتقد فى تأخره عن اليهوى بحوالى ٧٥٠ق.م. ويتضح من مادته عند مقارنتها بمادة المصدر اليهوى أنه يتخذ موقفا معارضا من الاتجاه اليهوى بصرف النظر عن قدمه أو حداثته بالنسبة لليهوى، وهنا ربما يعبر الإلوهيمى عن صورة أصلية للديانة والتاريخ خرج عليها اليهوى وعارضها، أو أن يكون الإلوهيمى مصححا لليهوى بمعارضته له وإن كنا نعتقد أن الرأى الأول هو الأصوب، ، وعلى كل يرى بعض النقاد فى المصدر الإلوهيمى الرغبة فى طمس الأفكار اليهوية وإحلال بدائل إلوهيمية لها [3].

ويمكن تلخيص خصائص المصدر الإلوهيمى، والرؤية الدينية الإلوهيمية فى التالى :

١- الشعور الدينى العميق بطاعة الله والولاء له، ورفض الوثنية، والتأكيد على التوحيد، وعلى الوحى، ودوره فى الديانة.

٢- على الرغم من وجود الإحساس الذاتى بطبيعة بنى إسرائيل الخاصة إلا أن الصلة ضعيفة بين العناصر الدينية والعناصر القومية. فالعناصر

القومية لا تجذب اهتمام المؤرخ الإلوهيمي، فهو يركز على الاختيار الإلهى الدينى ولهدف واحد، هو عبادة الإله الواحد، وأصبح الاختيار والوعد الإلهى لبنى إسرائيل مشروطا بالتوحيد (٤) وهو هدف دينى خالص لا تشوبه عناصر قومية عرقيه (٥). فلا يربط الإلوهيمى بين الأرض والدين كما تعبر عن ذلك عبارة «أن تملك كأن لا تملك» (٦). ونجد فى هذا المصدر تخفيفا ملحوظا للعنصرية المسيطرة على المصدر اليهوى، والمصادر المتأثرة به، وعدم اهتمام واضح بفكرة «أرض إسرائيل» واعتبار (حوريب) فى سيناء مسكنا للرب، فهى مهبط الوحى وليست كنعان (فلسطين).

٣- البعد الأخلاقى الواضح حيث يركز المصدر الإلوهيمى على الجانب الأخلاقى فى حياة بنى إسرائيل. فالوحى والشريعة يكتسبان صفة أخلاقية أكثر منها طقوسية (٧). ومن مظاهر الاهتمام بهذا البعد الأخلاقى توبيخ بنى إسرائيل على نكثهم العهد بعبادتهم للعجل الذهبى أثناء غياب موسى عليه السلام لتلقى الوحى الإلهى، وتوضيح واجبات بنى إسرائيل تجاه الرب، والجار، والحض على احترام الجار وأشيائه. كما أن نظرة الإلوهيمى التاريخية نظرة أخلاقية فاختيار يعقوب عليه السلام يتم على أساس خلقى، والهدف من قصة يوسف عليه السلام هدف اخلاقى، كما أن خيانة بنى إسرائيل هى السبب فى وقوع الهزيمة بهم على يد العمالقة والكنعانيين (٨). ويتضح من الإلوهيمى رغبته فى تبرئة ابراهيم ويعقوب عليهما السلام من الأخطاء (٩). إلى غير ذلك من المظاهر الموحية بهذا الاهتمام الأخلاقى المسيطر على نظرة الإلوهيمى الدينية والتاريخية. وتتوغل هذه النظرة الأخلاقية إلى النظرة المستقبلية فيما يختص بمصير بنى إسرائيل، فيتوقع المصدر الإلوهيمى نزول العقاب الإلهى ببنى إسرائيل، وهو عقاب يجلب الدمار العام، ويحقق سقوط بنى إسرائيل بسبب تركهم للعبادة الصحيحة، وهجرهم لوصايا الرب (١٠).

٤- سيطرة رؤية الأنبياء على نظرة المؤرخ الإلوهيمى الذى يهتم كثيرا بالأنبياء، ويصدر على بنى إسرائيل أحكاما مشابهة لأحكام الأنبياء عليهم، وهو ينفرد بنسبة النبوة إلى إبراهيم ويوسف وموسى عليه السلام (١١). ويصل حماسه للنبوة والأنبياء إلى إعلان الرغبة فى أن تتحول جماعة بنى إسرائيل إلي جماعة من الأنبياء. (١٢) وينفرد هذا المصدر أيضا بنسبة الإلهام الإلهى للسبعين شيخا الذين صعدوا مع موسى عليه السلام إلى الجبل، حسب رواية سفر العدد ١١: ١٤- ٣٠. وبسبب هذا الإهتمام بتراث الأنبياء اعتبر كثير من النقاد المصدر الإلوهيمى البداية الحقيقية لحركة النبوة فى بنى إسرائيل. وهذا يعلل نسبة المصدر الإلوهيمى فى التوراة إلى النصف الثانى من القرن الثامن قبل الميلاد حسب رأى بعض النقاد (١٣). فهذا التاريخ شهد بداية ظهور الأنبياء وانتشار دعوتهم فى بنى إسرائيل. ولهذا يميل المصدر الإلوهيمى إلى التركيز على التراث الموسوى (١٤).

٥- على الرغم من أن المصدر الإلوهيمى يعود فى أصله إلى الشمال فإن هدفه يتصف بالاهتمام العام ببنى إسرائيل عامة، وبدون تركيز على الشمال أو الجنوب، والخطيئة عنده خطيئة كل بنى إسرائيل، ولذلك فالعقاب الإلهى شامل للجميع (١٥).

٦- يفتح المصدر الإلوهيمى الباب واسعا أمام بنى إسرائيل لاعلان توبتهم، وندمهم على ما اقترفوه من أخطاء، وعن طريق التوبة والندم يحدث العفو الإلهى. (١٦) وينكر المصدر الإلوهيمى الدور الذى تلعبه فكرة المسيح المخلص فى تحقيق الخلاص الإلهى لبنى إسرائيل. فالخلاص يتم عن طريق التوبة والندم، والعودة إلى العبادة الصحيحة، وليس عن طريق المخلص، ولا شك أن فى هذا التأكيد على دور الإنسان فى تحقيق الخلاص لنفسه، وبعمله. وفى هذا تأكيد على صفة المباشرة فى العلاقة

بين الله والإنسان . وتصور هذه العلاقة المباشرة فى شكل عهد بين الإنسان والله ، ويركز فيه على دور الإنسان الإيجابى فى هذا العهد، وإلا سيفقد الإنسان علاقته بالرب الذى يوصف بأنه إله الشعور والوجدان، ورب الوصايا بما فيها من تأكيد على وحدانيته وتنزيهه برفض تصويره، أو تشبيه بأى من خلقه ومنع القول بإمكانية رؤيته (١٧) والدليل على ذلك عند الإلوهيمى هو ظهور الرب لابراهيم وأبيمالك ويعقوب فى أحلام ورؤى وليس ظهوره بشخصه. وعلى الرغم من هذا فالإله ليس بعيدا عن الإنسان، والطريق المقرب إليه هو طريق الروحانية، والتمسك بالوصايا، والتوبة عن الأخطاء. ويتضح من هذا كله التركيز على تنزيه الإله ورفض كل وسائل التجسيد والتشبيه فى وصفه، وكذلك رفض الأفكار الانثروبومورفيه فى طبيعة الإلوهية (١٨). وللتأكيد على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله يتخذ المصدر الإلوهيمى موقفا ضد الكهنوت بسبب توسطه بين الإنسان والله ورفضه للمباشرة فى العلاقة بينهما.

٧- يبدو المصدر الإلوهيمى أكثر تسامحا فى نظرته إلى المصريين من بقية المصادر فهو يعتبر الجوارى المصريات مسئولات عن انقاذ حياة أطفال بنى إسرائيل، ومن بينهم موسى عليه السلام، وذلك لأنهن «يخشين الله» (١٩). ويفسر هذا المصدر لجوء موسى عليه السلام إلى مدين بأنه راجع إلى سوء تفاهم بينه وبين بنى جلدته من الإسرائيليين، حيث فشل موسى عليه السلام فى أن يجد تفهما منهم لوضعه. وبالاضافة إلى هذا فإن المصدر الإلوهيمى يصور خروج بنى إسرائيل وهم على علاقة طيبة بالمصريين. حيث نقرأ «وأعطى الرب نعمة للشعب فى عيون المصريين» وكذلك : «وكان الرجل موسى ذا مكانة كبيرة فى أرض مصر وفى نظر عبيد الفرعون وفى نظر الشعب» (٢٠) وغيرها من العبارات الدالة على تسامح الإلوهيمى ونظرته غير المعادية للمصريين.

ثانيـاً: المصـدر اليهـوى:

يتميز هذا المصدر [٢١] باستخدام اللفظ «يهوه» للدلالة على الإلوهية [٢٢] وبه سمى عند علماء نقد التوراة. ويتضح من مادته وحدتها، واتجاهها التوفيقى، وتأثرها بالأعمال الأدبية الكلاسيكية فى مصر وبابل. وقد اختلف النقاد فـى التأريخ له فاعتبره بعض النقاد من نتاج القرن العاشر قبل الميلاد [٢٣] ونسبه بعضهم إلى القرن التاسع ق.م. وهو بهذا أقدم من المصدر الإلوهيمى. بينما اعتبره آخرون أحدث من الإلوهيمى. وأهم الخصائص التى تميز المصدر اليهوى الربط القوى بين الدين والقومية. وهـى صفة تخص هذا المصدر دون غيره وإن ظهرت فى غيره من المصادر فذلك من تأثيره. ومن أهم مظاهر هذا الربط بين الدين والقومية الاهتمام الواضح بمفاهيم الأرض والملك، والتفاخر بالملكية والمملكة [٢٤]، والثناء على انتصارات بعض ملوك بنى إسرائيل، والحماس السياسى القومى، وربط ذلك بالعقائد والطقوس، والميل الواضح إلى تفضيل حياة الـزراعة على الحياة البدوية الصحراوية، ففـى الأولى يتحقق الاستقرار وتنمـو القومية المرتبطة بالأرض ويتم تطوير العقيدة وطقوسها حـول الحياة الزراعية [٢٥]. ويعتـبر عصر داوود عليه السلام العصر الذهبى عند المؤرخ اليهوى فهو العصر الذى تحققت فيه كل الأفكار السابقة. وتـم فيه الربط بين الرب والشعب والأرض فى ثالوث لاينفك. وهكذا فعصر داوود نهاية لنظام قديم، وبداية لنظام جديد تم فيه تطويع التراث الإسرائيلى القديـم، وفسرت وعود الرب مع الآباء تفسيرا جديدا يركز على العنصر القومـى، فالاختيار الإلهى والوعود الإلهية أصبحت جميعا تدور فى دائرة واحدة تبدأ بالخروج من مصر وتكوين جماعة بنى إسرائيل فى سيناء، وتنتهى بالحصول علـى الاستقرار والأرض فى عصر داوود. ويصور المؤرخ اليهوى الرب «يهوه» فـى صحبة شعبه المختار ليمكنه من الاستقرار. ويجب أن نعرف أن هـذا المصدر هو الذى خلق فكرة أرض

إسرائيل «كمصطلح مفضل يطلق على كنعان الأرض الممتلئة عسلا ولبنا (٢٦).
ومن مظاهر الربط بين الدين والقومية فـــى هــذا المصدر اعتباره «يهوه» إلها لبنى إسرائيل. والتركيز على ارتباط الرب بشعبه المختار، ومن ثم التركيز كذلك على مفهوم الخلاص الذى يحققه الرب لشعبه ويعود إلى هذا المصدر كل ما يتعلق بالأفكار المسيحانية والنبوؤات الخلاصية المنتشرة فى صفحات التوراة (٢٧).

وهكذا يتضح من اهتمام هذا المصدر الاتجاه إلى ابراز العناصر القومية وتفسير الدين على أساسها، وهو يقف ضد عالمية الدين والتوحيد على الرغم من عودته بالعهد إلى إبراهيم عليه السلام، واشارته إلى الوحدة الرئيسية فى عبادة ابراهيم، ووصفه إله ابراهيم بأنه إله العالم، وهو ينتهى فى كل هذا إلى تخصيص التوحيد والوقوع نهائيا فى براثن الخصوصية فى الدين والعنصرية فى العبادة.

ثالثــاً: المصـــدر الكهنــوتـــى :

أطلق على هذا المصدر (٢٨) اسم المصدر الكهنوتى لأنه من عمل كهنة الهيكل الذين عكفوا على تحرير المصدرين الإلوهيمى واليهوى، فزادوا عليهما إضافات جديدة مطولة من مصادر زعموا أنها كانت موجودة فى الهيكل المدمر (٢٩). ويعود تاريخ ظهور هذا المصدر إلى فترة السبى البابلى (٥٨٦-٥٣٨ ق.م). ويتفق النقاد على نسبة هذا المصدر الكهنوتى إلى عزرا حوالى منتصف القرن الخامس ق.م (٣٠) الذى ضم هذا المصدر إلى المصادر السابقة عليه فأصبح واحدا من عناصر بناء التورة الحالية. ويعتبره بضعهم آخر مصادر التوراة من ناحية الظهور الزمنى، ويدل على ذلك أسلوبه الأدبى ولغته، ومضامينه الدينية، كما أن الطقوس والشعائر والوصايا والأوامر العقائدية التى يضمها تدل جميعها على درجة من التطور توحى بتأخرها الزمنى، وأنها تأتى فى آخر مرحلة من مراحل تطور الديانة اليهودية وطقوسها.

ومن أهم ما يميز مادة هذا المصدر المنتشرة فى التوراة الحالية تركيزها الواضح على العبادة وتنظيم الطقوس والشعائر والفروض الدينية والأحكام التشريعية. فمن الأمور التى تعالجها مادة المصدر الكهنوتى قوانين السبت، والختان، والوصايا ، والأعياد، والمواسم الدينية، ويهتم أيضا بالنظم والتشريعات القانونية القديمة الخاصة بالعبادة والكهنوت. وتسرى عبر هذا المصدر محاولة استنباط العادات والشعائر الطقوسية من مناسبات وأحداث تاريخية (٣١)، وتأخذ المادة التشريعية عادة مكان الصدارة على المادة التاريخية، بعكس موقف المصادر السابقة التى قدمت الأحداث التاريخية على القوانين والتشريعات المستمدة منها، وهو الوضع الطبيعى، فالمنطقى هو أن تسبق الأحداث التاريخية تلك التشريعات المأخوذة عنها. ويتضح من هذا أن مؤرخ المصدر الكهنوتى يستفيد من الأحداث التاريخية، ويستغلها للتدليل على تشريعاته وتبريرها، كما يستخدم خيطا تاريخيا رفيعا للربط بين أطراف تشريعاته الكهنوتية المتباعدة. وهذا على كل حال شكل من أشكال ربط الدين بالتاريخ وأحداثه، تلك السمة المميزة للديانة اليهودية. ولا يتوقف اهتمام المصدر الكهنوتى بالتاريخ عند هذا الحد بل نجد أن هذا المصدر يحاول عرض ديانة بنى إسرائيل ومؤسساتها فى إطار التاريخ العام. فهو يقدم عرضا تاريخيا متواصلا من بداية الخلق إلى السبى معبراً عن الأمل فى العودة من المنفى (٣٢)، وتميز تاريخه عبارت خاصة مثل «هذه أجيال» و«هذا كتاب أجيال». ونظرا لدقة المصدر الكهنوتى فى عرض هذه التفاصيل التاريخية والتشريعية ظن بعض النقاد القدامى أن هذا المصدر يمثل العمل الأساسى الأقدم والأكثر صحة فى بناء التوراة. ولكن نقاد القرن التاسع عشر، أمثال جراف وكوينن وفلهاوزن، أثبتوا عدم صحة هذا الرأى، واعتبروا المصدر الكهنوتى آخر مصادر التوراة من حيث الترتيب الزمنى وأثبتوا هم ونقاد القرن العشرين أن محررى المصدر الكهنوتى هم المسئولون عن تثبيت

نصـوص الكتب الاربعـة الأولى من التـوراة الحـاليـة وهى كـتب «التكوين» و«الخروج» و«اللاويون» و«العدد».

رابعـاً: المصـدر التثنـوى :

المصدر التثنوى هو أساس سفر التثنية، الكتاب الخامس والأخير من كتب التوراة الحالية ومنه أخذ سفر التثنية إسمه، والمقصود هنا تثنية القانون الذى تلقاه موسى عليه السلام فى سيناء، وتكملتها بالتشريعات المعطاه فى مؤاب. ويطلق على هذه التشريعات فى سفر التثنية اسم «تثنية التوراة» (٣٣). ويؤكد النقـاد أن المصدر التثنوى اعتمد على كتاب قديم عثر عليه فى الهيكل ٦٢٢ق.م، ويعود هذا المصدر إلى الفترة ما بين ٦٠٠، ٥٥٠ قبل الميلاد. (٣٤)

وأول ما يميز هذا المصدر محاولته التوفيقية بين المصدرين الإلوهيمى واليهوى، وبين تراث الشمال وتراث الجنوب، أى تراث إسرائيل ويهوذا بعد انشقاق المملكة. فهو يحتفظ بالاتجاه القومى العنصرى لليهوى ويضيف إليه المثالية الأخلاقية للإلوهيمى (٣٥). ويعتقد بعض النقاد امثال ويلش وآلت وفون راد أن تأثير الإلوهيمى على التثنوى أكبر بكثير وأبعد عمقا من تأثير اليهوى عليه، ولهذا السبب فهم يميلون إلى اعتبار التثنوى من نتاج الشمال حيث ظهر الإلوهيمى وأحكم سيطرته (٣٦).

ومن مظاهر تأثير الإلوهيمى الواضحة على التثنوى استخدام الأخير لألفاظ الإلوهيمى، واتصاف الإله بالعدالة والرحمة. وكذلك أخذه بالبركات واللعنات الإلوهيمية حسب الوضع الدينى لبنى إسرائيل، وهو الوضع المتأرجح بين الإخلاص لله ومعصيته (٣٧). وبالاضافة إلي هذا يعطى التثنوى من خلال التراث الإلوهيمى دورا كبيرا ورئيسيا لموسى عليه السلام فى بناء مفاهيم سفر التثنية. ويتضح أيضا التركيز على التجربة الشخصية فى الدين من خلال العلاقة الذاتية المباشرة بين الإنسان والله. ومع ذلك فهناك اختلافات

واضحة بين التثنوى والإلوهيمى أهمها عدم اهتمام التثنوي بآباء بنى إسرائيل (ابراهيم - اسحاق - يعقوب - يوسف وأخوته) وتركيزه على موسى شخصيته الرئيسية ومحور اهتمامه. أما عن تأثير اليهوى على نظرة التثنوى فيظهر فى ربط التثنوى بين الإله والشعب، واعتبار بنى إسرائيل «شعب الله»، والتأكيد على أخوة بنى إسرائيل، وحب الإله الغيور لهم، ويؤكد على امتلاكهم للأرض بحفظهم لوصايا الرب. [٣٨] إلى غير ذلك من أفكار توضح تأثير اليهوى. وكما تأثر التثنوى بالمصادر السابقة عليه فقد ترك تأثيره الواضح على بعض كتب العهد القديم، من بينها مجموعة الكتب التاريخية (من يشوع إلى الملوك)، وعلى إصلاحات نحميا، وآراء سفر أخبار الأيام.

خامساً : ملاحظات مقارنة فى المصادر وعلاقتها الداخلية فى نص التوراة :

بعد هذا العرض السابق لمصادر التوراة يبقى لدينا تعليق حول العلاقات الداخلية لهذه المصادر داخل نص التوراة حتى تتضح لنا بنية التوراة وهل نجح محرروها وكاتبو مادتها فى إظهار التوراة كوحدة لا تعرف التجزئة، أم فشلوا فى ذلك؟

ولتسهيل هذه المهمة يجب أن نتصور الوضع الذى بنيت التوراة الحالية على أساسه. فالمصادر المذكورة وغير المذكورة اعتمدت جميعها على مصدر أولى قد يكون هو النص الأصلى للتوراة، ولكن فى الغالب أنه مصدر قديم قريب العهد بنص التوراة الأصلى الموحى به. واعتماد هذه المصادر على هذا المصدر القديم لم يكن اعتمادا سلبيا على طول الخط. فقد تم اخضاع هذا المصدر القديم للعديد من التعديلات والتغييرات التى تعبر عن وجهة نظر المصدر الجديد.

وفيما يختص بعملية تركيب مادة هذه المصادر، وتوحيدها فى عمل واحد، فقد تمت هذه العملية التركيبية على مراحل متوالية تفصل بينها فترات زمنية

مختلفة الطول والقصر، ولكنها تصل جميعها إلى ما يقرب من الألف عام. ما بين تاريخ أقدم المصادر وأحدثها قبل تثبيت نص التوراة على الوضع الذى نعرفه اليوم. ونتصور أن هذه العملية تمت على النحو التالى : وجد كل مصدر جديد أمامه مادة قديمة تتبع مصدرا معينا أو أكثر من مصدر، فحاول البحث عن مكان داخل نص التوراة لمادته الجديدة. وكان عليه بعد ذلك أن يوفق مادته الجديدة بالمواد القديمة التابعة للمصادر الأخرى، ويقوم بعملية تحرير الهدف منها تحقيق وحدة النص بعد إضافة المادة الخاصة به. وعادة ما يكون صاحب المصدر الجديد ذا رؤية دينية تاريخية، ولهذا نجده يغير من مواد المصادر السابقة عليه لكى تناسب هذه الرؤية الخاصة به.

وعلى أساس هذا التصور السابق نستطيع أن نقول أن صاحب كل مصدر من مصادر التوراة هو مؤلف ومحرر فى نفس الوقت. فهو مؤلف لأنه صاحب مادة جديدة كتبها بنفسه، أو وجدها، وأراد إضافتها إلى نص التوراة الموجودة أمامه. وهو محرر لأنه جمع هذه المادة الجديدة إلى مواد المصادر الأخرى فى شكل يجعل من العمل، كما قلنا، وحدة واحدة. وفى سبيل تحقيق هذا الهدف أجرى كثيرا من التعديلات بالحذف والإضافة والتصحيح والتبديل إلى غير ذلك من الوسائل التى تمكنه من صبغ نص التوراة الصبغة المعبرة عن نظرته الدينية والتاريخية. ومن أهم مظاهر هذه العمليات التحريرية المتشابكة داخل نص التوراة أن النص فقد وحدته الأساسية، وأصبح واضحا للعين الناقدة أنه يتكون من مجموعة أعمال ضمت إلى بعضها البعض عن طريق عمليات تحرير دقيقة جدا لا يتمكن القارئ العادى من اكتشافها. وبالفعل تداخلت مواد المصادر فى النسيج العام للتوراة، وأصبحت تبدو كعمل واحد محكم فى نظر الإنسان اليهودى المستخدم لها فى حياته الدينية، وهكذا أيضا فى نظر الإنسان المسيحى الذى يستخدم التوراة كجزء من الكتاب المقدس عنده، والذى يضم العهد القديم والعهد الجديد. وهذا الاستخدام

الدينى البحث للتوراة عند اليهودى والمسيحى يطغى فيه الشعور الدينى على التحليل العقلى فيجعله ذلك عاجزا عن كشف ما بها من اختلافات نصية وتناقضات فى المعنى، وعن اكتشاف الطبيعة التركيبية للتوارة كعمل دينى.

وفيما يختص بعلاقات المصادر داخل نص التوراة نخرج بالنقاط التالية :

أولاً : أن هناك مصدرا أساسيا هو المحور الذى تدور حوله بقية المصادر، وأن مادة هذا المصدر القديم قد أوشكت على الضياع بسبب كثرة ما تعرضت له من عمليات تحرير على يد المصادر حتى أصبح من الصعب التعرف عليها فى نص الحالى للتوراة.

ثانياً: أن المصادر المختلفة للتوراة يجب النظر إليها على أنها مدارس دينية تاريخية تعبر عن اتجاهات دينية وتاريخية. وربما اقتصادية واجتماعية أيضا. فمادة هذه المصادر لا يمكن نسبتها إلى شخص بعينه، ولكنها من عمل جماعات من رجال الدين اليهودى، تنتمى إلى فترات تاريخية متباينة، وتعبر عن وجهات نظر ورؤى خاصة فى التراث اليهودى دينا وتاريخا.

ثالثاً: أن كل مصدر جديد يحاول تحديد مكان لمادته داخل البناء العام للتوراة، ويحاول فى نفس الوقت صبغ مادة التوراة بالصبغة التى يراها، ويتم ذلك عن طريق الحذف والاضافة والتغيير فى النص باللفظ والمعنى. ولذلك نتوقع أنه مع كل ظهور لمصدر جديد كانت تتم إعادة صياغة التوراة بشكل عام حتى تظهر وكأنها ممثلة تماما لرؤية أصحاب المصدر الجديد.

رابعاً: أن آخر المصادر هو أكثرها تأثيراً على الشكل العام للتوراة فى بنائها الأخير. فمن الطبيعى أن أصحاب هذا المصدر يحاولون إضعاف تأثير المصادر السابقة من أجل إظهار مادة مصدرهم،

وجعلها المحددة لاتجاه بقية المصادر بل واتجاه التوراة ككل. ولهذا فالشكل الحالى للتوراة هو من عمل المصدر الأخير وهو المصدر الكهنوتى الذى حرر أصحابه مادة الأسفار الخمسة، ورتبوها على الشكل الذى نعرفه الآن، وثبتوا نصوص التوراة. ولا يعلم مدى التغيير الذى أصاب نص التوراة على يد المحرر الكهنوتى، ولكن من المؤكد أنه قام بأكبر عملية تغيير ممكنة فى بناء التوراة بهدف تثبيت نصها من ناحية، وتأكيد رؤيته الخاصة وابرازها من ناحية أخرى. وعلى الرغم من أن المحرر الكهنوتى حاول التوفيق بين المصادر السابقة وبالذات بين الإلوهيمى واليهوى إلا أنه جعل من نفسه المنافس لهما فى المكانة، وفى طبيعة المادة الجديدة التى أضافها إلى التوراة. والحقيقة أن التوراة فى وضعها الحالى معبرة عن رؤية واضعى المصدر الكهنوتى إذ تضاءلت أهمية المصدرين الإلوهيمى واليهوى عن طريق عملية التوفيق بينهما التى مارسها المحررون من رجال الكهنوت.

خامساً: أنه من الصعب الوصول إلى ترتيب تاريخى حقيقى لمصادر التوراة على الرغم من جهود النقاد فى هذا السبيل. والسبب الرئيسى فى ذلك يعود إلى أن أصحاب هذه المصادر لهم رؤيتهم الخاصة فى ماضى التاريخ الإسرائيلى ومستقبله، ولهم أيضا رؤيتهم فى طبيعة الديانة اليهودية، ولذلك فكثيرا ما نجد محاولات لصياغة الحاضر والمستقبل من خلال رؤية قديمة معينة، أو إعادة وضع دينى قديم من خلال استخدام لألفاظ وأساليب كانت مستخدمة من قبل. وقد سببت هذه الظاهرة نوعا من الخلل الواضح وعدم الاتزان فى لغة وأسلوب نص التوراة، حيث صيغت عبارات من الماضى فى زمن متأخر، وأضيفت على أنها قديمة، كما حدثت بعض المادة القديمة.

ولعل من أبرز هذه العمليات كتاب العهد (الخروج ٢٠: ٢٢- ٢٣: ٣٣) الذى يعتبره بعض النقاد من أقدم مصادر التوراة، ولكنه لم يضف إلى نص التوراة إلا متأخرا. ومن ذلك أيضا محاولة محررى المصدر الكهنوتى ربط القديم بالحديث من التشريعات الكهنوتية بخيط تاريخى رفيع للدلالة على قدم هذه التشريعات واستمراريتها فى نفس الوقت، مع أن الكثير منها حديث العهد، ومن تصنيف محررى المصدر الكهنوتى أنفسهم.

سادساً: أنه بصرف النظر عما إذا كانت المصادر تعود إلى عمل أشخاص مستقلين، أو من عمل مدارس دينية فإن هناك علاقات تاريخية دينية تربط هذه المصادر، ولكن هذا الربط لا يصل بها إلى درجة الوحدة العضوية بسبب التعارض الواضح فى الهدف والرؤية. وهنا يأتى المصدران الإلوهيمى واليهوى على قائمة المصادر من حيث التعارض والتناقض فى الآراء والمفاهيم. ويتحدد موقف المصادر الأخرى بالاقتراب أو الابتعاد من أحد هذين المصدرين على حساب المصدر الآخر، أو بالتوفيق بينهما، كما لاحظنا بالنسبة للمصدرين التثنوى والكهنوتى.

الفصـــل الثانـــى
أسفـــار التوراة

أولاً: سفـــر التكـويـــــن

هو السفر الأول من أسفار التوراة وتعود هذه التسمية Genesis إلى الترجمة السبعينية وإسمه العبرى مأخوذ من الكلمة الأولى فى النص العبرى والتى تعنى «فى البدء». وتعبر هذه التسمية فى اليونانية والعبرية عن مضمون رئيسى فى سفر التكوين وهو رواية قصة خلق العالم، وعملية الخلق والاحداث المرتبطة بها، وأيضا نشأة البشرية منذ آدم عليه السلام، وتكوين جماعة بني إسرائيل، وسلسلة الأنساب الخاصة بها. وسفر التكوين هو لذلك أول أسفار التوراة وأول أسفار العهد القديم.

ويحتوى سفر التكوين على جزئين متميزين. يحتوى الأول على الأسفار ١- ١١ وهى تختص بتاريخ البشرية البدائى من حيث أصولها ونشأتها أما الجزء الثانى وهو الأكبر فهو يتناول ما يسمى بتاريخ «الآباء» أى بتاريخ آباء بنى إسرائيل، ويغطى هذا الجزء بقية السفر من الاصحاح ١٢ إلى الإصحاح ٥٠. ويعتبر الدارسون الجزء الأول من التكوين مقدمة للجزء الثانى وتمهيدا له. ويشتمل هذا التمهيد على عدة عناصر أساسية هى الوصف الافتتاحى لعملية الخلق (١: ١-٢ : ٤أ) ويعود إلى المصدر الكهنوتى، وقصة عدن (٢: ٤ب - ٢٤) ويعود إلى المصدر اليهوى، ووقوع الإنسان فى الخطيئة (٢: ٢٥ - ٣: ٢٤) وهو يهوى كذلك، وقصة قابيل وهابيل (٤: ١- ١٦) ويعود إلى اليهوى، ونسب قابيل (٤: ١٧ - ٢٦) وهو أيضا يهوى المصدر. وقصة

الاباء قبل الطوفان (٥: ١- ٢٨، ٣٠- ٣٢ وهو تابع للمصدر الكهنوتى و٢٩ وينتمى إلى اليهوى)، وقصة الطوفان (٦: ٥- ٨ : ٢٢ وهو يهوي وكهنوتى المصدر)، والبركة والعهد (٩ : ١- ١٧ وهو كهنوتى)، وقصة نوح وأبنائه (٩: ١٨ - ٢٧ يهوى، ٢٨- ٢٩ كهنوتى). والمواليد والأمم (١٠: ١- ٣٢ وهو كهنوتى ويهوى). وقصة برج بابل (١١: ١-٩ وهو يهوى) ثم الأنساب من سام وحتى ابراهيم (١١: ١٠- ٢٧، ٣١- ٣٢ وهو كهنوتى و٢٨ - ٣٠ وهو يهوى).

ويلاحظ على هذا الجزء الخاص بخلق العالم أن خلفيته فى معظمها عراقية قديمة حيث ورد ذكر أماكن وشخصيات تنتمى إلى بلاد ما بين النهرين مثل ذكر الدجلة والفرات وأرض نمرود، وبابل وأور وحاران وتعكس بعض عناصر هذا الجزء مفاهيم وأفكار تعود إلي بلاد ما بين النهرين مثل الطوفان وقوائم البشرية قبل الطوفان . وفى الحقيقة أن معظم هذا التاريخ الأولى للبشرية يشير إلى آثار ومفاهيم من بلاد ما بين النهرين. منها فكرة الخلق والطوفان وقصة نوح وبرج بابل وغيرها وهناك أدب عراقى قديم يعتبر من مصادر هذا الجزء الأول من سفر التكوين وأهمها قصة الخلق البابلية «إنوما إليش»، وملحمة جلجامش وغيرها. ويعتقد بعض الدراسين والناقدين لسفر التكوين أن مؤلف السفر استفاد من المادة العلمية أو التفكير العلمى المتوفر وأن الفكر التوراتى فى سفر التكوين عكس الرؤية العلمية والتقدم العلمى للعصر وفى نفس الوقت قدم نظرة لاهوتية لهذه المادة العلمية المتاحة. فهناك نماذج علمية أولية تعود إلى بيئة ما بين النهرين استفاد منها الكاتب وقدمها داخل إطار دينى مرتبط بالفكر التوراتى [1] وتشير هذه الخلفية العلمية فى التكوين إلى أن بلاد النهرين لم تكن مجرد مصدر للمعلومات عن الخلق وتكوين العالم ولكنها مثلت أيضا الموطن الأصلى للعبريين قبل نزوح ابراهيم عليه السلام من أور إلى فلسطين وأن القادمين من بلاد ما بين النهرين لابد وأنهم قد تأثروا ببيئتهم العلمية وأتوا بالعديد من المفاهيم إلى الأرض التى

هاجروا إليها. وهذا يفسر هذه الوفرة من أفكار بلاد ما بين النهرين فى هذا الجزء من سفر التكوين على وجه الخصوص. وفى هذا يقول سبيزر : «لا يمكن أن يكون ابراهيم والجماعة التى قادها لم تتأثر بالثقافة الغنية للأرض التى هاجروا منها فمن الحتمى أن يتأثروا بالعديد من العادات والممارسات المحلية... ومن الضرورى أيضا أنهم كانوا على معرفة بالموضوعات التى سادت فى أدب ما بين النهرين... وليس من الغريب أن الأدب العبرى المبكر يعكس أفكاراً من بلاد ما بين النهرين وبخاصة الأفكار المرتبطة بتاريخ ما قبل الإسرائيليين [٢] أما التعديلات التى أدخلت على هذه الأفكار فهى تعكس الرؤية الدينية للإسرائيليين فقصة الخلق التوراتية يسيطر فيها مفهوم الله الخالق القادر، وقصة الطوفان يسيطر عليها الدافع الأخلاقى. ويعتقد النقاد أن الجزء الأول الخاص بتاريخ الخلق والبشرية يمثل تقليدا فى الكتابة التاريخية عند شعوب بلاد ما بين النهرين وأن كتبة التوراة نقلوا هذا التقليد فبدأوا قصة تاريخ جماعة بنى إسرائيل بالعودة إلى بداية الخلق كما أن سلسلة الأنساب تشبه إلى حد كبير قوائم الملوك فى التاريخ السومرى وبخاصة فى إعطاء فترة عمر طويلة للأسماء المذكورة قبل الطوفان وتعكس بعض أسماء الآباء قبل الطوفان شكلا أكاديا [٣].

أما الجزء الثانى من سفر التكوين والخاص بتاريخ «الآباء» فيمكن قسمته إلى ثلاثة أقسام واضحة : القسم الأول يختص بقصة ابراهيم عليه السلام (١:١٢- ٢٥ : ١٨) وقصة يعقوب عليه السلام (٢٥: ١٩- ٣٧ : ٢أ) وقصة يوسف وإخوته (٣٧: ٢ب - ٥٠ : ٢٦). وهو موزع على مصادر التوراة المختلفة وبخاصة اليهوى والإلوهيمى والكهنوتى. وتحتوى الروايات الخاصة بابراهيم عليه السلام هجرته إلى أرض كنعان، وقصته مع ساره فى مصر، وقصته مع لوط، وقصته مع ملكى صادق ثم رواية العهد المقطوع لابراهيم وقصة ميلاد إسماعيل، والرواية الخاصة بالعهد والختان وقصة سدوم، وبنات

لوط، وميلاد إسحاق، وطرد هاجر وقصة إبراهيم وأبيميلك فى بئر سبع، وبعض الروايات الخاصة بإسحاق، وموت إبراهيم ومواليد إسماعيل عليهم السلام.

أما الروايات الخاصة بيعقوب فتشتمل على قصة يعقوب وعيساو وذهاب يعقوب إلى لابان، وحلم يعقوب فى بيتئيل، وذهاب يعقوب إلى حاران وزواجه من ليئة وراحيل ومولد أبناء يعقوب، وهروب يعقوب من حاران والصراع بين يعقوب وعيساو.

ويحـــتوى القســـم الخـاص بيوسف وأخوته على أخبار قصة يوسف وتبدأ بمـــؤامرة الإخوة على يوسف وبيع يوسف فى مصر، وإغراء يوسف بواسطة إمـــرأة العزيز، وتفسير يوسف لأحلام عبيد الفرعون وتفسير حلم الملك، ورحلة الإخـوة الأولى إلى مصر والرحلة الثانية إلي مصر، وهجرة يعقوب وبنيه إلى مصر وبركة إفرايم ومنسىّ، وشهادة يعقوب، ثم موت يعقوب ويوسف عليهما السلام.

ثانياً: سفـــر الخـــــروج

يحمل السفر الثانى من أسفار التوراة إسم سفر الخروج Exodus وهو الإسم الذى ورد فى الترجمات اليونانية المبكرة للعهد القديم. ويشير إسم السفر إلى الحادثة التاريخية الأساسية التى تحتوى عليها مادة السفر وهى حادثة خروج جماعة بنى إسرائيل من مصر زمن موسى عليه السلام. ويحمل السفر فى النص العبرى إسم «وهذه أسماء» وهي العبارة الأولى فى النص العبرى وذلك وفقا لعادة تسمية أسفار التوراة بالكلمات الأولى الواردة فيها. وإلى جانب هذه الحادثة الرئيسية يحتوى السفر على عدة موضوعات أخرى منها تجلى الرب لموسى عليه السلام على جبل سيناء، وقطع العهد بين الرب وجماعة بن إسرائيل الخارجة من مصر، والقوانين المتصلة بهذا العهد بالإضافة إلى المجموعات القانونية الأخرى التى تلقتها الجماعة على يد موسى

عليه السلام. كما يشتمل السفر أيضا على التعاليم الخاصة بالعبادة والمبنية على أساس من عقيدة العهد، وكذلك يشتمل على التفاصيل الخاصة بتابوت العهد وخيمة الاجتماع.

ويأخذ السفر الشكل الروائى السردى الذى تقطعه المجموعات القانونية والتعاليم الكهنوتية المرتبطة بالعبادة. وهذه المجموعات من القوانين هى التى أعطت للسفر أهميته فتم تصنيفه بعد سفر التكوين مباشرة. وهو يمثل مع سفر التكوين امتدادا تاريخيا فيما يتعلق باستمراره فى حكاية الأصول التاريخية لجماعة بنى إسرائيل وهو موضوع بدأ بسلسلة الأنساب فى سفر التكوين وتنتهى فى سفر التثنية. ومن هذه الناحية يعتبر سفر الخروج الفصل الثانى فى تاريخ جماعة بنى إسرائيل ويكون مع سفر التكوين وحدة واحدة تستمر حتى نهاية كتب التوراة الخمسة (٤).

وفيما يتعلق بتأليف سفر الخروج فعادة اليهود أن ينسبوه إلى موسى عليه السلام كجزء من التوراة. والمتفق عليه بين علماء نقد الكتاب المقدس أن النسبة إلى موسى عليه السلام ليست أكثر من تأكيد دينى على أن الكتاب يستمد سلطته ومكانته الدينية من نسبته إلى عمل موسى عليه السلام ولا تعنى أن موسى عليه السلام قد ألفه بالفعل. فسفر الخروج عمل مركب اشترك فى تأليفه أكثر من كاتب لا يمكن تحديد هويتهم (٥) وقد تم ارجاع التوراة بكاملها إلى عدة مصادر أهمها المصادر الأربعة المعروفة باليهوى والإلوهيمى والتثنوى والكهنوتى. وتعود مادة سفر الخروج على وجه التحديد إلى ثلاثة من هذه المصادر وهى اليهوى والإلوهيمى والكهنوتى. ويوجد المصدر التثنوى فى بعض الإضافات وعمليات التحرير فقط. ومن المعروف أن المصدر اليهوى يستخدم إسم الإله «يهوه» وهو مصدر مكتوب فى إقليم يهوذا فى جنوب فلسطين ويعود إلى القرن العاشر قبل الميلاد وربما يعود إلى عصر سليمان عليه السلام. ويركز المصدر اليهوى على رواية ووصف بدايات بنى إسرائيل

مع التأكيد على الوعد الإلهى لإبراهيم الوارد فى سفر التكوين (١٢: ١- ٣) وهو الوعد بأرض كنعان إرثا لذرية إبراهيم عليه السلام والتى ستصبح أمة كبيرة مباركة. ويروى السفر كيفية تحقيق الوعد من خلال الأحداث التاريخية وأهمها أحداث العبودية فى مصر والتى تمثل خلفية الخروج. فالخروج من مصر وغزو كنعان والاستيطان فيها وهى الأرض الموعوده لابراهيم (عليه السلام) يكون الرب قد أوفى بعهده المقطوع مع جماعته.

أما المصدر الإلوهيمى فيستخدم «إلوهيم» كإسم للإله ومادته مكتوبه فى الجزء الشمالى من فلسطين. ولا يمكن العودة بهذه المادة إلى مؤلف شمالى واحد. فمعظم المادة إضافات ومتنوعات متغيرة على مادة وردت للمصدر اليهوى ويبدو لبعض هذه المادة أصل مستقل تماما قبل أن تدخل فى المصدر الإلوهيمى. وهذا ينطبق على المجموعتين القانونيتين : الوصايا العشر (الخروج ٢٠: ٢ - ١٧) والمجموعة القانونية الواردة فى (الخروج ٢٠: ٢٢، ٢٣: ١٩) والمسماة بكتاب العهد (٢٤: ٨). ويعتبر العلماء هذا المصدر أحدث من المصدر اليهوى.

ويعود المصدر الكهنوتى إلى مابعد ٥٨٧ق.م. عندما نفيت جماعة من سكان إقليم يهوذا فى الجنوب إلى بابل وتم تدمير الهيكل. ولذلك يعكس هذا المصدر الأمل فى استعادة وإحياء جماعة بنى إسرائيل وتحقق الوعود القديمة التى لم تتم وبخاصة بعد انقسام المملكة وسقوط إسرائيل ويهوذا على التوالى.

ويعتبر بعض العلماء الصورة التاريخية التى يعطيها المصدر اليهوى بمثابة دستور مكتوب لجماعة بنى إسرائيل كجماعة للرب على أساس من العهد وأن الصورة التى أعطاها المصدر الكهنوتى هى بمثابة إعادة صياغة لهذا الدستور فى فترة ما بعد السبى وذلك فى ضوء الأحداث التاريخية التى وقعت منذ موت سليمان عليه السلام. فهى تعطى تأملا جديدا ومتأخرا فى هذه الأحداث وما نتج عنها من مؤسسات فى حياة بنى إسرائيل الأولى وذلك

لإبراز الدلالات الدينية لهذه الأحداث ومن أهم هذه الدلالات تميز جماعة بنى إسرائيل دينيا عن غيرها من الأمم وأنها جماعة مؤمنة بالله وأن إيمانها يعود بجذوره إلى الوحى الإلهى فى سيناء. فإلى هذا المصدر يعود التركيز على بناء خيمة الاجتماع وإليه يعود التركيز على العبادة والطقوس (٦).

ويمكن رد بعض الفقرات فى الخروج إلى المصدر الرابع وهو المصدر التثنوى وهى تمثل ملاحظات وعمليات تحرير لبعض مادتى اليهوى والإلوهيمى فهناك إضافة بعض المعلومات عن أصول بنى إسرائيل وتفسير لهذه الأصول فى ضوء المعلومات المعاصرة للمصدر.

ومن المهم الإشارة إلى أن الوصايا العشر وكتاب العهد تمثل مادة مستقلة داخل سفر الخروج تابعة للمصدر الإلوهيمى، وأن كتاب سفر الخروج جمعوا هذه المادة ووضعوها معا فى عمل واحد ويقف وراء هذه العملية تراث شفوى حكيت فيه هذه الروايات من جيل إلى جيل فى شكل شفوى وبخاصة فى المناسبات الدينية والأعياد والمواسم. كما أن المجموعات القانونية والوصايا كان لها شكل تراثى غير مدون تداولته الدوائر المسئولة عن القضاء والعدالة فى جماعة بنى إسرائيل قبل أن تكتب وتتحول إلى مجموعات ووصايا وقوانين مكتوبة. فهناك تاريخ شفوى طويل لهذه المواد قبل أن تخضع لعمليات التحرير والكتابة والتدوين. وبالتأكيد فأقدم المصادر فى سفر الخروج أو فى التوراه عموما لم تكن تمثل تأليفا جديدا ولكنها تمثل آخر محاولات كتابة مادة هذه المصادر فى شكل مكتوب بعد تداولها لعدة أجيال فى شكل شفوى. وبالنسبة للخروج وأحداثه فقد اتخذ شكلا شفويا فى احتفالات الفصح لدى جماعة بنى إسرائيل فى ربيع كل عام قام بها بداية هؤلاء الذين عاصروا وعايشوا عملية الخروج من مصر كمظهر لقدرة الله يتم الاحتفال بها وتذكرها سنويا، فالحادثة فى شكلها الشفوي المروى تعود إلى عصر موسى عليه السلام أما تدوينها فى الصورة المكتوبة فهذا يعود إلى ما بعد عصر موسى عليه السلام

بقرون، فحكاية الخروج رويت شفويا فى عيد الفصح ثم دونت بعد أجيال مضافا إليها الروايات والمجموعات القانونية وغيرها من المواد التى لها صلة بحياة بنى إسرائيل وأصولها. وقد تمت عملية التدوين نفسها من خلال عملية مركبة اشترك فيها العديد من الكتاب المنتمين إلى عدة أجيال والتى تمت خلال عدة قرون. إنها عملية إعادة معايشة وتأمل للأحداث كما رواها التراث استدعت العديد من عمليات التحرير والاضافة والصياغة قبل أن يأخذ سفر الخروج شكله الحالى. والمادة المستخدمة فى السفر تعود إلى عدة عصور لها طبيعة دينية وأخلاقية وقانونية مختلفة وأقدم هذه المادة يعود إلى ما بعد عصر موسى عليه السلام بثلاثة قرون على الأقل (٧).

وتعتبر أحداث سفر الخروج امتدادا لأخبار سفر التكوين الذى انتهى بنزول يعقوب عليه السلام وأبنائه إلى مصر حسب طلب يوسف عليه السلام ويبدأ سفر الخروج بذكر أسماء جماعة بنى إسرائيل التى أتت إلى مصر وازدياد هذه الجماعة وتكاثرها هناك إلى أن أصبحت جماعة كبيرة مستعبدة زمن الفرعون رمسيس الثانى (١٢٨٠ – ١٢٢٣ ق.م) وفرعون الخروج مرنبتاح خليفة رمسيس الثانى (١٢٢٣ – ١٢١١ ق.م) كما يعتقد أغلب العلماء (٨) وإذا كانت هناك اختلافات حول زمن الأحداث التاريخية وشخصياتها فإن سفر الخروج يعكس فهما دينيا لهذه الأحداث وتفسيرا متأخرا لها يقوم على أسس دينية ولاهوتية تركز على عظمه إله إسرائيل فى مقابل آلهة المصريين وسحرتهم وراوية احتفال الفصح الأول تهدف إلى تبرير الاحتفال السنوى بهذه الذكرى والموعظة الدينية وراء هذا الحدث التاريخى. وسفر الخروج ليس مجرد وصف لأحداث وقعت لبنى إسرائيل ولكنه وصف له دلالة دينية وإيمانية كبيرة بتركيزه على عظمة الإله وسيطرته على التاريخ وعلى الطبيعة كما تمثل ذلك فى أحداث الخروج. فالتاريخ والدين متلازمان ومتشابكان داخل سفر الخروج.

ثالثاً: سفـــر اللاويـــن

سمى هذا السفر باللاوين حسب الترجمة اللاتينية للعهد القديم المعروفة بالفولجات والمعتمدة على الإسم الوارد للسفر فى الترجمة اليونانية للعهد القديم والمعروفة بالسبعينية. ويستمد السفر إسمه من مضمونه العام حيث يهتم بالهكيل وسدنته من اللاوين نسبة إلى لاوى الإبن الثالث ليعقوب عليه السلام وأحد أسباط بنى إسرائيل. والسفر من عمل الكهنة الذين بقوا بعد سقوط مملكة يهوذا للبابليين فى ٥٨٧ ق.م. وهو أيضا يعطى دليلا عمليا للكهنة لتدريبهم على الأعمال الكهنوتية، وتأدية الشعائر والفروض الدينية على شكلها الصحيح وبخاصة الطقوس الخاصة بتقديم الأضحيات والقرابين، والخدمة الدينية المرتبطة بالعبادات. ويحتوى سفر اللاوين أيضا على تعاليم دينية موجهة لعامة بنى إسرائيل. وتختص بواجباتهم الدينية والمدنية.

ولا يتبع السفر منهجا معينا فى كتابته ولذلك فهو يبدو وكأنه مجموعة غير منتظمة من المادة غير المرتبطة ببعضها، وتمثل الإصحاحات ٨.٩.١٠ صلب سفر اللاوين والتى تعتبر امتدادا للروايات الكهنوتية فى سفر الخروج. وتعالج الإصحاحات من ١ إلى ٧ بداية ونظام الأضحيات فى بنى إسرائيل ولهذا تم تقديمها على الإصحاحات المذكورة (٨.٩.١٠) فقطعت الاستمرارية فى المضمون بين نهاية سفر الخروج وهذه الاصحاحات ويركز السفر على طهارة جماعة بنى إسرائيل وقداستها، وبالتالى عزلها عن بقية الأمم فهى جماعة الرب الوحيدة. ،لذلك تركز الإصحاحات من ١١- ١٦ على الأمور المرتبطة بالطهارة والقداسة.

ولا يعتبر سفر اللاوين عملا مستقلا ووحدة أدبية مستقلة عن بقية أسفار التوراة، فعلى الرغم من أنه يتكون من مجموعة مواد ذات تواريخ وخلفيات متباينة فقد اتخذ شكلا محددا وترتيبا معينا على يد الكهنة. ومادته أنتجها الكهنة الذين أنتجوا أيضا مواد المصدر الكهنوتى فى أسفار التكوين والخروج

والعدد وربطوا بينها جميعا لتمثل مصدرا مستقلا من مصادر التوراة. ويعتقد فريق من علماء نقد الكتاب المقدس أن التوراة الكهنوتية لم يكن لها وجود كوثيقة مستقلة، وأن المادة المنسوبة إلى الكهنة فى العهد القديم تمثل النشاط التحريرى العام للكهنة الذين جمعوا ونظموا المواد القديمة، وصبغوها بصبغتهم الخاصة. ولهذا فالتوراة فى شكلها النهائى تعتبر نتيجة هذا العمل التحريرى للكهنة مع اعتبار سفر اللاويين عملا خاصا للكهنة أكثر من غيره من أسفار التوراة [٩] ويتمثل خلاصة عمل الكهنة فى إعطاء رواية طويلة تحكى تاريخ البشرية ككل ثم تاريخ. بنى إسرائيل من خلق العالم وحتى موت موسى عليه السلام. وأهم أعمال الكهنة المجموعات القانونية التى تصاحبها الروايات كخلفية تاريخية تبين متى وكيف أعطيت هذه التشريعات القانونية. والتركيز الكهنوتى كما سبق على تمييز إسرائيل كجماعة دينية قومية بدايتها فى سيناء على أساس من القوانين الإلهية والتعاليم التى أتى بها الوحى هناك. وقلب المادة الكهنوتية يتكون لذلك من أحداث الخروج (٢٥- ٣١، ٣٥- ٤٠) واللاويين والقوانين الواردة فى سفر العدد. وقد أدخلت ضمن روايات الخروج الخاصة بإعطاء الشريعة مجموعات قانونية تنتمى إلى عصور تاريخية مختلفة وأماكن متعددة فى فلسطين. ومثال على ذلك سفر اللاويين الذى يحتوى على مجموعتين قديمتين من هذه المواد التشريعية (الاصحاحات ١- ٧ والاصحاحات ١٧- ٢٦) كما تدخل الكهنة فى اعادة ترتيب وتفسير عدة قوانين قديمة مثل الاصحاحات ١١- ١٦. ولذلك فهناك القليل من العمل المباشر للكهنة فى سفر اللاويين حيث ينحصر دورهم فى عمليات التحرير والتنسيق والترتيب للمواد القديمة وذلك على الرغم من أن سفر اللاويين لا يمكن فهمه إلا داخل الإطار الكهنوتى العام [١٠].

ونظرا للعلاقات الواضحة بين العمل الكهنوتى وسفر التثنية وسفر حزقيال واللذين يعودان إلى مرحلة السبى البابلى يعتقد فريق من العلماء أن

المصدر الكهنوتى متأخر عن تاريخ سفرى التثنية وحزقيال. فالعمل الذى قام به الكهنة هو بمثابة مواجهة لمأساة السبى ونتائجها وتأثيراتها على جماعة بنى إسرائيل ويقترح بعض العلماء نهاية القرن السادس قبل الميلاد كتاريخ للمصدر الكهنوتى حيث يبدو الاهتمام بإعادة بناء جماعة بنى إسرائيل من جديد فى فلسطين. ويستدل العلماء على ذلك بإختلاف اللغة والنظرة الدينية للمادة الكهنوتية عن بقية مواد التوراة مما يرجح عودتها إلى عصر متأخر هو عصر ما بعد السبى مباشرة. فالاهتمام بالممارسات الشعائرية التى أصبحت أساسية مع بناء الهيكل الثانى بالاضافة إلى اختلاف صورة هارون فى سفر اللاويين عنها فى مصادر التوراة الأخرى. فهو فى المصدر الكهنوتى الكاهن الأعلى وأصل كل الكهنوت وهذا يعكس معالم لم تظهر إلا بعد العودة من السبى. ولذلك هناك اختلاف بين العلماء حول مكان عمل المدرسة الكهنوتية هل هو بابل أم فلسطين [11] فكهنة أورشليم الذين كانوا بين المسبيين لهم دور فى العمل الكهنوتى الذى يبرز التراث الأورشليمى ومع ذلك فهناك أشكال تراثية أخرى غير أورشليمية ترجح أن يكون سفر اللاويين من عمل كهنوت متحد تكون بين كهنة أورشليم العائدين من بابل وكهنة ينتمون إلى هياكل إسرائيلية أخرى حلت مكان كهنة أورشليم أثناء السبى. ولذلك فسفر اللاويين يمثل عملا مركبا معقدا يحتوى مواد تشريعية تعود إلى قرون متعددة وتعكس أشكالا مختلفة لحياة بنى إسرائيل فى تطورها وهى معروضة داخل إطار من السرد التاريخى حيث سعت المدرسة الكهنوتية إلى مواجهة سقوط المملكة ووقوع السبى من خلال المحافظة على الشرائع الأساسية بتدوينها كتابة وبعضها كان فى أصله عادات قديمة موروثة شفويا وأصبحت فى خطر بعد السبى. فالكهنة من هذه الزاوية حفظة للشرائع وللعادات والتقاليد القديمة. ومن ناحية أخرى حاول الكهنة فهم وتفسير أسباب السبى فتبنوا آراء أنبياء ما قبل السبى كما قاموا بتدوين نبوؤات هؤلاء الأنبياء وفسروا السبى على أنه عقاب

إلهى لبنى إسرائيل بسبب معصيتهم ونكثهم للعهد، فقدم الكهنة التفاصيل الخاصة بالشرائع والوصايا المعبرة عن العهد والواجبات المرتبطة به ووضحوا أن الوصايا يمكن أن تكون أساسا للمجتمع الجديد لبنى إسرائيل بعد السبى، وأصبح من علامات المصدر الكهنوتى الحث على اتباع الوصايا والدليل على ذلك قانون الطهارة أو القداسة فى سفر اللاويين فهو أشبه بموعظة أو خطبة تحث على التمسك بالوصايا. وقام الكهنة أيضا بتثبيت الشرائع عمليا من خلال إعادة تفسير التعاليم القديمة التى أصبحت غير مفهومة وتطوير هذه التعاليم من خلال قرارات ناجمة عن مشاكل حياتية، ولمواجهة ظروف اجتماعية واقتصادية جديدة. وأيضا بالتركيز على عناصر موجوده فى الدين ولكنها لم تلق قبولا كافيا من قبل مثل عنصر الخطيئة والذنب كأمور مدمرة للعلاقة بالرب وربطها بتفسير جديد لنظام الاضحيات كوسائل للتخلص من الخطيئة واظهار المغفرة الإلهية وكانت هذه بدايات تفسير الشرائع عمليا والذى تطور فيما بعد إلى حركة علمية ضخمة ميزت اليهودية الحاخامية (١٢).

ويعتمد سفر اللاويين وعموم المصدر الكهنوتى على فكرة العهد كأساس لديانة بنى إسرائيل. ويعتبر الكهنة بعد السبى ورثة الحركة النبوية. ومن أبرز التوجهات اللاهوتية لسفر اللاويين تركيزه على الحفاظ على الوصايا والنظر إلى التعاليم والشرائع على أنها جميعا منبثقة من العهد كمنحة إلهية وجزء من عنايته التى بها حرر الإسرائيليين من العبودية المصرية، وأسكنهم الأرض الموعودة. والحفاظ على الوصايا والعهد من جانب الإنسان استجابة لحفظ الله لعهده. ويؤخذ على هذه النظرة الكهنوتية اعتقادها فى خصوصية العهد، واستبعاد الأمم الأخرى منه. وبهذه الخصوصية نجح الكهنة فى الحفاظ على إسرائيل كجماعة دينية بعد فقدانها لكيانها السياسى. واتخاذ الوحى كقاعدة جديدة لحياة بنى إسرائيل. ويؤخذ أيضا على الاتجاه الكهنوتى تركيزه على

الطقوس ومركزية نظام الأضحيات والقرابين فيه. ويبدو هذا واضحا فى سفر اللاويين (١٣) وقد فسرت الأضحيات على أنها هدية إلى الرب اعترافا بهباته للإنسان. وبالاضافة إلى الأضحيات ركز سفر اللاويين أيضا على السبت والسنة السبتية كعلامات لربوبية الإله واعتماد الإنسان على هذه الربوبية. وتأخذ قوانين الطهارة أهمية خاصة فى اللاويين (الاصحاحات ١١- ١٥) حيث يتم ربطها بعقيدة خلق الله للعالم. والأخذ بهذه القوانين معناه الحياة حسب النظام الإلهى للطبيعة وداخل عالم ينظمه الله ويوجهه، وشرحت الأضحيات أيضا فى اللاويين على أنها الطريقة الطبيعية للتكفير عن الخطايا واستعادة العلاقة الصحيحة مع الرب. وتفهم الخطيئة على أنها عمل يحدث خللا فى النظام الصحيح للأشياء فى مجتمع تتحكم فى جوانب حياته مبادئ القانون الإلهى. والخطيئة بهذا الشكل حقيقة موضوعية تؤدى إلى تدمير القداسة (الطهارة) التى يطلبها الرب من جماعته ووظيفة نظام الأضحيات والقرابين إذن أنه وسيلة قررها الرب لإزالة الخطيئة واستعادة المذنب لعلاقته بالرب المقدس والمجتمع الطاهر. (١٤)

رابعاً: سفـــر العـــــــدد

يواصل سفر العدد الوصف التاريخى الذى انتهى فى سفر الخروج ويصل بهذا العرض التاريخى إلى فترة التيه وعبور الأردن فى الطريق إلى أرض كنعان. ويتخلل هذا الوصف بعض المواد التشريعية ونبوؤات بلعام. وقد اتخذ السفر إسمه من محتواه العام فهو إحصاء لجماعة بنى إسرائيل فى السنة الثانية من خروجهم من مصر بزعامة موسى عليه السلام. وقد تم هذا الإحصاء فى سيناء كما يتضح من بداية السفر : «وكلم الرب موسى فى برية سيناء فى خيمة الاجتماع فى أول الشهـــر الثانى فى السنة الثانية لخروجهم من أرض مصر قائلا: أحصوا كل جماعـــة بنى إسرائيل بعشائرهم وبيوت آبائهم بعـدد الأسماء .....» (١٥) وكمثال علـى هذا الإحصاء نقرأ : «فكان

بنو رأوبين بكر إسـرائيل تواليـدهم حـسب عـشـائرهــم وبيت آبائهم تعـدد الأسماء برؤوسهم كل ذكر من أبن عشرين سنة فصاعـدا كل خارج للحرب. كان المعدودون منهم لسبط رأوبين ستة وأربعين ألفا وخمس مئه» (١٦) وعلى نفس النمط يتم إحصاء بقية الأسباط : شمعون وجاد ويهـوذا ويساكر وزبولون ويوسف ومنسى وبنيـامين ودان وأشـيـر ونفـتـالى. وينتـهى هذا الإحصاء بالعبـارة التاليـة : «هؤلاء هم المعدودون الذين عدهم موسى وهارون ورؤسـاء إسـرائيل أثنا عـشـر رجــلا رجل واحـد لبـيت أبائه فكان جـمـيع المعـدودون من بنى إسـرائيل حـسب بيــوت آبائهم من ابن عـشـرين سنة فصاعدا كل خارج للحرب فى إسرائيل كان جميع المعدودين ست مئة ألف وثلاثة آلاف وخمس مئة وخمسين (١٧).

ويلاحظ أن اللاويين لم يشـملهم هذا الإحـصـاء وذلك لوظيـفـتـهم الدينيـة وقيامهم بالخدمة الدينية وأداء الشعائر ورعايتهم لمسكن الرب : «وأما اللاويون حسب سبط آبائهم فلم يعدوا بينهم إذ كلم الرب موسى قائلا : أما سبط لاوى فلا تحسبه ولا تعده بين بنى إسرائيل بل وكل اللاويين على مسكن الشـهادة وعلى جـيمع أمـتعـتـه وعلى كل مـاله. هم يحـملون المسكن ولكل أمـتعـتـه وهم يخدمونه وحول المسكن ينزلون فعند ارتحال المسكن ينزله اللاويون وعند نزول المسكن بقيمة اللاويون والأجنبى الذى يقترب يقتل.... وأما اللاويين فينزلون حول مسكن الشهادة لكى لا يكون سخط على جماعة بنى إسرائيل فيحفظ اللاويون شـعـائر مسكن الشـهـادة (١٨) فـيـحـفظ. ويتم تخـصيص سـبط لاوى لخدمة هارون الكاهن «فتعطى اللاويين لهارون ولبنيه. إنهم موهوبون له هبةً من عند بنى إسرائيل» (٣ : ٩). واللاويون فى الأصل مكرسون لخدمة الرب: «وكلم الرب موسى قائلا: وها إنى قد أخذت اللاويين من بنى إسرائيل بدل كل بكر فـاتح رحـم من بنى إسـرائيل. فـيكون اللاويون لى لأن لى كل بكر. يوم ضـربت كل بكر فى أرض مـصـر قـدست لى كل بكر فى إسـرائيل من الناس

والبهائم. لى يكونون أنا الرب» [19] ثم يجرى إحصاء آخر يخص اللاويين لوحدهم (٣ : ١٤ - ١٥) وكان عددهم أثنين وعشرين ألفا (٣: ٢٩). وقد حدد السفر خصائص كل عشيرة من عشائر اللاويين فيما يتعلق بنوع الخدمة الدينية التى تقوم بها. ويتم إجراء إحصاء آخر للاويين العاملين فى خدمة خيمة الاجتماع وكان عددهم ثمانية آلاف وخمس مئة وثمانين (٤ : ٤٦- ٤٩) ويعطى الاصحاح الخامس بعض التشريعات والأحكام الخاصة بالطهارة والكفارات والزنا. بينما يتناول الاصحاح السادس شريعة النذر وشروط النذر. ويتحدث الاصحاح السابع عن إقامة مسكن الرب ومسحه وتقديسه والمذبح وتقديسه وتدشينه وتقديم القرابين لذلك من جميع رؤساء الأسباط. ويتناول الاصحاح الثامن تطهير موسى للاويين وتجنيدهم لخدمة خيمة الاجتماع. ويتناول الإصحاح التاسع أحكام الفصح ومسيرة تابوت العهد أمام بنى إسرائيل، ويتناول الاصحاح الحادى عشر شكوى القوم من الطعام ومعجزة السلوى. أما الإصحاح الثانى عشر فيشير إلى غضب الرب من مريم وهارون لكلامهما على موسى بسبب زوجته الكوشية. وفى الاصحاح الثالث عشر إرسال الجواسيس للتجسس على أرض كنعان. ويتناول الاصحاح الخامس عشر موضوع القرابين والذبائح وشروطها ويتناول السبت وعقاب من يعمل فيه، وترد فى الإصحاح التاسع عشر قصة البقرة وبعض أحكام التطهر، ويتناول الإصحاح العشرون معجزة انبثاق الماء من الصخرة، ومشكلة عدم سماح أدوم لبنى إسرائيل بالمرور فى أرضهم ثم تتناول الإصحاحات بعد ذلك رحلة بنى إسرائيل عبر الأردن ويعطى الإصحاح الثانى والعشرون وما بعده نبوؤات بلعام الذى يصفه سفر العدد بأنه كان عليه روح الله وتوصف نبوؤاته بأنها وحى: «وحى بلعام بنى بعور ... وحى الذى يسمع أقوال الله الذى يرى رؤيا القدير....» [20] ويعالج الإصحاح الخامس والعشرون موضوع زنا

الشعب مع بنات موآب ووقوع جماعة بنى إسرائيل فى عبادة آلهة مؤاب وقيام فينحاس بن إلعازار الكاهن بقتل إسرائيلى ومديانية حتى يضع نهاية لهذه العلاقة بالأجنبيات وعبادة آلهتهن. ونال فينحاس بذلك ميثاق كهنوت أبدى لأجل أنه غار الله وكفر عن بنى إسرائيل (٢٥ : ١١-١٣). ويتناول الإصحاح الثامن والعشرون بعض الطقوس الخاصة بتقديم القرابين. وتصف بقية الإصحاحات رحلة بنى إسرائيل من مصر والمناطق التى مروا بها أو نزلوا بها وهو ما يسمى بطريق الخروج. ويذكر خبر موت هارون (عليه السلام) فى جبل هور فى السنة الأربعين من خروج بنى إسرائيل من مصر. وينتهى السفر ببعض الأحكام والوصايا وهكذا يعطى السفر بشكل عام رحلة بنى إسرائيل إلى أرض كنعان من بعد خروجهم من مصر.

خامساً: سفـــر التثنيـــــــة

تعود تسمية سفر التثنية إلى الترجمة السبعينية للعهد القديم اعتمادا على النص العبرى الوارد فى التثنية ١٧ : ١٨ والذى ترد فيه عبارة «نسخة من هذه الشريعة» والتى ترجمت خطأ على أنها هذه الشريعة الثانية» [٢١] أما التسمية العبرية للسفر فقد أخذت من العبارة الافتتاحية للسفر وهى عبارة: «هذا هو الكلام» ويبدأ السفر بكلمات موسى (عليه السلام) فى موآب ليلة عبور نهر الأردن إلى أرض كنعان وينتهى السفر بذكر خبر موت موسى عليه السلام ودفنه. ويحتوي السفر على ثلاثة خطابات لموسى عليه السلام. الخطاب الأول يرد فى الاصحاحات (١:١- ٤: ٤٣) ويروى الأحداث الرئيسية من رحلة بنى إسرائيل من جبل سيناء-حوريب) إلى موآب وتنتهى بعبارة: «هذه هى الشريعة التى وضعها موسى أمام بنى إسرائيل هذه هى الشهادات والفرائض والأحكام التى كلم بها موسى بنى إسرائيل عند خروجهم من

مصر.... أما الخطاب الثانى (٤: ٤٤- ١:٢٩) فيبدأ بتذكير جماعة بنى إسرائيل بشروط العهد الموسوى كما نصت عليها الوصايا العشر التى طالبت بولاء إسرائيل التام تجاه إلهها. ويربط ملكية الأرض بالطاعة للتشريعات التى هى منحة إلهية من خلالها يتم الحفاظ على علاقة العهد بالرب. كما أن الفشل فى الحفاظ على الشريعة الإلهية يجلب الدمار. ويتناول الخطاب الثالث (٢:٢٩- ٣٠ : ٢٠) تخيير بنى إسرائيل بين الطاعة والمعصية والتركيز على التوبة من المعصية. وتعالج بقية الإصحاحات كتابة التشريعات (التوراة) وتسليمها للكهنة بنى لاوى حاملى تابوت العهد ولجميع شيوخ إسرائيل، وتعيين يشوع خليفة موسى (٣١: ١٤) وتلاوة نشيد موسى (٣٢) وبركته (٣٣) ثم موت موسى ودفنه (٣٤) وينتهى السفر بالعبارة التالية : «ولم يقم بعد نبى فى إسرائيل مثل موسى الذى عرفه الرب وجها لوجه فى جميع الآيات والعجائب التى أرسله الرب ليعملها فى أرض مصر بفرعون وبجميع عبيده وكل أرضه. وفى كل اليد الشديدة وكل المخاوف العظيمة التى صنعها موسى أمام أعين جميع إسرائيل (٢٢).

ويعتبر اليهود سفر التثنية من تأليف موسى ولذلك تم ضمه إلى التوراة باعتباره الكتاب الخامس منها. وقد توصل علماء نقد الكتاب المقدس إلى حقيقة اختلاف سفر التثنية عن بقية أسفار التوراة، وبخاصة فى لغته وأسلوبه الأمر الى أدى إلى اعتبار سفر التثنية كتابا مستقلا عن أسفار التوراة ولا ينتمى إليها. ويستمر أسلوب سفر التثنية فى الأسفار التاريخية التالية بداية من سفر يشوع وحتى أسفار الملوك. وعلى هذا الأساس سمى علماء نقد الكتاب المقدس الأسفار الأربعة الأولى من التوراة بإسم Tetra-teuch (الأسفار الأربعة) وأطلقوا على أسفار التثنية ويشوع والقضاة وصموئيل الأول والثانى والملوك الأول والثانى إسم العمل التثنوى أى أسفار المصدر التثنوى لأنها تحمل طابع وأسلوب ولغة هذا المصدر. ولم يتم ضم

سفر التثنية إلى بقية أسفار التوراة إلا بعد السبى البابلى كما وجدت بعض الآثار التثنوية فى أسفار التوراة الأخرى ووصل التأثير التثنوى إلى بعض المواعظ النثرية فى سفر إرميا.

وقد ارتبط سفر التثنية بالكشف عن كتاب للشريعة فى الهكيل فى عصر الملك يوشيا عام ٦٢١ ق.م. كما ورد فى سفر الملوك الثانى الإصحاح ٨:٢٢ وقد بدأ يوشيا إصلاحا دينيا مبنيا على أساس من سفر الشريعة نتج عنه مركزية العبادة فى أورشليم وتدمير الهياكل الأخرى. ويعتقد علماء النقد أن المؤرخ التثنوى فى فترة السبى استخدم سفر التثنية الأصلى كمقدمة لعمله التثنوى الكبير الممتد من سفر التثنية إلى الملوك الثانى، وكتب تاريخا لبنى إسرائيل من غزو كنعان حتى السبى وذلك فى إطار الشريعة التثنوية، واعتبروا الإصحاحات ١-٤ : ٤٣ من سفر التثنية مقدمة للعمل التثنوى كله، كما اعتبروا الإصحاحات ٤ : ٤٤- ١١ : ٣٢ مقدمة لسفر التثنية الأصلى. وحددوا التغير فى استخدام صيغة المخاطب من المفرد إلى الجمع على أنه من تدخلات المؤرخ التثنوى. وقد انتهى العمل التثنوى بحادثة إطلاق سراح الملك يهوياكين ملك يهوذا من سبيه فى بابل عام ٥٦١ ق.م. (٢٣)

وقد فسر سفر التثنية علاقة العهد مع الرب فى ضوء شروط معاهدات السيادة السياسية التى انتشرت فى الشرق الأدنى القديم والتى اتخذت شكلا أدبيا محددا وقد توفرت جميع شروط العهد فى الصيغة الواردة فى الخروج ٢٠ وبخاصة صيغة اللعنات والبركات. وأدت الوصية الأولى التى تمنع بنى إسرائيل من عبادة آلهة أخرى إلى عدم إحتواء صيغة العهد على البند قبل الأخير فى صيغ المعاهدات السياسية، وهى قائمة الآلهة الشهود على المعاهدة والتى يتلوها مباشرة بند اللعنات والبركات. ويرى أنتونى فيليبس أن شروط المعاهدة السياسية كانت النموذج الفعلى الذى سار عليه سفر التثنية فى وصفه لصيغة العهد. واعتبر التثنية الطاعة للشريعة محددة لمصير إسرائيل

ووجودها. فاختيارها بواسطة الرب من بين كل الشعوب يحتوى على تهديد أو تحذير برفضها إذا فشلت فى تنفيذ شروط العهد وأهمها شرط عدم الدخول فى علاقة مع إله آخر سوى يهوه سيد إسرائيل وحاكمها. (٢٤)

تشير الدراسات النقدية إلى إنتماء التثنوى إلى الجنوب الفلسطينى وأنه أخذ شكله النهائى فى يهوذا رغم الرأى الذى ينسبه إلى الشمال وأنه تم نقله إلى الجنوب بعد سقوط السامرة فى ٧٢١ ق.م. ولا شك أن سقوط الشمال أدى بالجنوبيين إلى تفسير هذا السقوط على أنه نتيجة النكث بالعهد المقطوع فى سيناء. وبسبب هذا السقوط قام حزقيا ملك يهوذا بإصلاح دينى مطهرا العقيدة ومركزا العبادة فى أورشليم مع وجود بقية الهياكل إلى جانب هيكل أورشليم (الملوك الثانى ١٨: ١- ٦). وقد تم دمج تراث الشمال بتراث الجنوب فى مصدر واحد سماه علماء النقد بالمصدر اليهوى الإلوهيمى. وقد احتوى هذا المصدر الجديد على رواية أحداث سيناء الواردة فى الخروج ١٨- ٢٤، ٣٢-٤٣، والتى تماثل الملوك الأول ١٢: ٢٨ وما بعدها وهوشع ٨: ٥ وما بعدها، ١٠:٥، ١٣: ٢) كما أن مركزية أورشليم تظهر فى الخروج ٣٤ : ٢٢-٢٤ تستمد أصلها من سياسة حزقيا المركزية بينما أشارت مواضع أخرى إلى الإنتماء إلى هياكل أخرى (الخروج ٣٤: ٢٢- ٢٤) وتعتبر إصلاحات حزقيا خلفية فكرية للتشريعات التثنوية التى تأخذ شكل التشريع الوعظى حيث تداخلت أو قدمت المادة القانونية فى شكل وعظى مما يوحى بأن الذين وضعوه أصحاب وظيفة تعليمية أو وعظية مثل الكهنة أو الأنبياء أو الحكماء. فالبعض يرى أن الأسلوب التثنوى امتداد للأسلوب النبوى رغم أن التثنية يتعامل مع النبوة بنوع من التحفظ. (التثنية ١٣: ١ - ٥، ١٨: ٢٠- ٢) بينما ينسب فريق آخر السفر إلى عمل الكهنة من اللاويين المسئولين عن تعليم الشريعة بالإضافة إلى وظائفهم الكهنوتية. وفى عصر عزرا كان اللاويون

المسئولين عن تفسير الشريعة [٢٥] ويستبعد فريق آخر مسئولية اللاويين عن الإصلاح بعد أن تم تركيز العبادة فى أورشليم وهو الجديد فى الإصلاح التثنوى. ويرى أن التثنوى من الحكماء المنتشرين فى دوائر البلاط يعالجون الأمور السياسية للدولة وبالتأكيد لهم صلة ومعرفة بشكل معاهدات السيادة. وبالإضافة إلى هذا فإن هناك تشابها بين التثنية وأدب الحكمة يبدو فى النزعة الإنسانية للتثنية، والتركيز على عقيدة الثواب كسبب للحفاظ على الشريعة وكذلك فى اتجاهه التعليمى الوعظى. وبصرف النظر عن هذه الاختلافات حول طبيعة مؤلف العمل التثنوى فإن سفر التثنية الأصلى (٤: ٤٤ - ٣٠: ٢٠) أو نموذجه الأولى (١٢- ٢٦، ١٨) تمت كتابته بين عصرى حزقيا ويوشيا واكتشف فى الهيكل وأدى إلى إصلاحات يوشيا بعد موافقة الأنبياء. وقد عزل سفر التثنية عن بقية عمل المؤرخ التثنوى وألحق بالكتب الأربعة التى كونت مع التثنية التوراة أو ما يعرف بالكتب الخمسة. [٢٦]

الباب الثانى

أسفار الأنبياء

تمهيد

الفصل الأول :أسفار الأنبياء الأوائل

الفصل الثانى :أسفار الأنبياء الأواخر الكبار

الفصل الثالث : أسفار الأنبياء الأواخر الصغار (الإثنى عشر)



الفصـــل الأول
أسفـار الأنبيـاء الأوائـل

أولاً: سفـــر يـوشـــع

شهدت المرحلة التاريخية التالية لموت موسى عليه السلام تغييرات جذرية كان لها تأثيرها فى توجيه التاريخ الإسرائيلى والديانة الموسوية الوجهة التى اتخذتها فيما بعد والتى أدت بعدها إلى ظهور حركة النبوة الإسرائيلية التى تعد أكبر حركة للاصلاح فى تاريخ الديانة اليهودية. فبعد موت موسى عليه السلام تولى يشوع بن نون أمر الإسرائيليين. وعلى الرغم من أن يشوع سابق على عصر النبوة الإسرائيلية إلا أن المتأخرين من علماء اليهود نظروا إليه وإلى عصره على أنه امتداد لعصر النبوة الموسوية. وقد بنى هؤلاء نظرتهم هذه على أساس أن يشوع قد ورث رسالة موسى الدينية وتكفل باتمام رسالة موسى التاريخية فى قيادته للإسرائيليين. وقد أدى هذا ببعضهم إلى اعتبار سفر يشوع تكملة لأسفار موسى الخمسة نظرا لما يحتويه من أخبار تاريخية ودينية مكملة للأسفار الخمسة. ولا عجب إذن أن ينسب بعض مفسرى الكتاب المقدس من اليهود يشوع إلى مجموعة «الأنبياء الأوائل». وقد اعتمد بعضهم فى هذا على فكرة موضوعية بحتة وهى احتواء رسالة يشوع على عنصرى الوعد والوعيد، وهما عنصران أساسيان فى النبوة بشكل عام. كما اعتبر بعض المفسرين الأسبقية التاريخية ليشوع، فهو لاشك يأتى على رأس قائمة الأنبيـاء الأوائل إذا أردنا الفصل بين وظيفة موسى كنبى ومشرع ووظيفة النبوة وطبيعتها من بعده.

ويشوع له سفر يحمل إسمه من بين أسفار العهد القديم. ويعالج هذا السفر موضوع غزو كنعان ودخولها وتقسيم أراضيها بين القبائل الإسرائيلية. وهو من الأسفار المعقدة فى العهد القديم تتعدد فيه دوافع الغزو إلى حد التناقض الشديد، ويساعد على هذا ضياع المعنى الأصلى لكثير من الكلمات والجمل والفقرات فى السفر. ويوضح الشكل الحالى للسفر ظهور اختلافات بينة فى أسلوبه وروايته مما يشير إلى تعدد أكيد فى مصادره ومراحل مختلفة فى تأليفه (١). وهذا فى حد ذاته يثير مشاكل عديدة خاصة بتأليف السفر وتاريخه ومحتوياته وأجناسه الأدبية.

وبالنسبة لتأليف السفر لم يشر العهد القديم فى أى موضع منه إلى مؤلف سفر يوشع والإسم الذى يحمله السفر هو إسم الكتاب وليس إسما للمؤلف. وهذا العنوان مأخوذ من مادة السفر نفسه حيث تدور معظم أحداثه حول شخصية رئيسية هى شخصية يشوع خليفة موسى. والحقيقة الهامة بالنسبة لمشكلة التأليف هى أن السفر ليس من عمل كاتب واحد بل هو عمل توليفى له تاريخ طويل بدليل أختلاف الأساليب والأجناس الأدبية المستخدمة فيه، وظهور التناقص فى مادته، وتكرار كثير من أحداثه، واختلاف المنظور التاريخى واللاهوتى فيه. وتنوعت مصادر السفر بين المصادر المكتوبة والتراث الشفهى المتداول قبل تدوين السفر بقرون. ولهذا فالسؤال عن مؤلف السفر لا جدوى منه ويجب البحث مباشرة فى تاريخ نشأة وتأليف السفر من مراحله الأولى إلى أن أخذ الشكل الذى هو عليه الآن. وتظهر المشكلة بوضوح فى اختلافات مدارس نقد الكتاب المقدس فيما يتعلق بوضع سفر يشوع بين أسفار العهد القديم. فقد ضمه بعض النقاد إلى مجموعة الكتب الخمسة المعروفة بالتوراة أحيانا، وبكتب موسى الخمسة أحيانا أخرى. هذا فى الوقت الذى فصله فريق آخر من النقاد عن التوراة، واعتبره أول مجموعة الكتب التاريخية وهى تكون القسم الثانى من أقسام العهد القديم. وأصحاب الرأى الأول يستخدمون

اصطلاح «الكتب الستة» Hexateuch بدلا من «الكتب الخمسة» Pentateuch وهو الاصطلاح المفضل لدى الفريق الثانى من النقاد. ويبدو من مضمون السفر أنه يكون حلقة الوصل بين كتب التوراة الخمسة ومجموعة الكتب التاريخية اللاحقة التى تبدأ بيشوع وتنتهى بسفرى الملوك الأول والثانى. وهذا الوضع المتوسط للسفر أثار مزيدا من الارتباك فى دراسته فقد تردد علماء الكتاب المقدس بين تطبيق المنهج الذى وجدوه. مناسبا للكتب الخمسة والمنهج الذى عالجوا به الكتب التاريخية. والحقيقة أن سفر يشوع يكمل الموضوع الذى يبدأ فى سفر التكوين ١٢ : ١- ٣، وهو الوعد بالأرض لنسل الآباء الإسرائيليين، ولكنه فى الوقت نفسه يؤرخ للتاريخ الإسرائيلى فى أرض كنعان. وعندما بدأ النقد العلمى للعهد القديم فى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر تم الاعتراف باستمرار موضوعات الكتب الخمسة فى الكتاب السادس. ومن ثم فقد استخدم بعض العلماء منهج نقد التوراة وطبقوه على سفر يشوع خاصة فيما يتعلق بمشكلة المصادر، هذا مع تشكيك بعض النقاد فى قيمة هذا المنهج النقدى بالنسبة لسفر يشوع. ولكن لم تخل هذه الدراسة النقدية، من فائدة. فقد أثبتت المقارنات أن سفر يشوع له علاقات وطيدة. أدبية ولاهوتية، بما سماه علماء النقد المصدرى. Source Criticism بالمصدر التثنوى نسبة إلي سفر التثنية، الكتاب الخامس من التوراة [٢]. فالاصحاحات ١، ٢٣ بالذات تشير إلى توافق فى الأسلوب ووجهة النظر، حيث تتكرر حرفيا بعض الكلمات والعبارات والأفكار. وهذا لا ينطبق فقط على سفر يشوع ولكن نفس العلاقة موجودة بين سفر التثنية وكتب الأنبياء الأوائل التى تضم يشوع والقضاة وصموئيل الأول والثانى والملوك الأول والثانى. فهذه الكتب تضم تاريخا مستمرا مكتوبا بأسلوب سفر التثنية وموجها بوجهة نظر لاهوتية مؤيدة لسفر التثنية. ومن المعروف أن هذه الكتب تغطى فترة تاريخية موحدة تمتد من موت موسى إلى السبى البابلى (١٨٠ - ٥٨٦ ق.م) ونظرا لهذا

التقارب فى مادة هذه الأسفار من الناحية الأدبية واللاهوتية فقد حاول بعض النقاد نسبة تأليفها إلى مؤلف واحد أو على الأقل إلى مدرسة بعينها. واختار بعضهم عام ٥٥٠ق.م. (٣) تقريبا كتاريخ لتدوين هذه الأسفار من مادة تراثية مكتوبة وشفهية واعطائها هذه الوحدة فى بنائها وكذلك احاطتها باطار تفسيرى ربط المادة القديمة بعضها ببعض، وقدم أحكامه الخاصة بالأحداث المدونة. ولاشك أن هذا المجهود التفسيرى اشتمل على اعادة النظر فى بعض المادة المعروضة إما بحذفها أو اضافة بعض المادة الجديدة إليها. ومن المواد التى كانت متوفرة لدى الكاتب سفر ياشر المذكور فى يشوع ١٠ : ١٣، ٢ وفى صموئيل الثانى ١: ١٨، وكذلك حوليات ملوك إسرائيل (الملوك الثانى ١٥: ٢١) وغيرهما من الأعمال غير المعروفة الى اشتملت على حوليات وسجلات وقوائم للملوك وقصص من أنواع مختلفة منها قصة حياة داوود (صموئيل الثانى ٩ - ٢٠ والملوك الأول ١- ٢) والقصص المتعلقة بايليا واليشع، كما ضم الكاتب نسخة قديمة من سفر التثنية قدم لها بمقدمة جديدة وخاتمة. ويعتبر سفر يشوع الفصل الثانى من التاريخ التثنوى (٤).

بالاضافة إلى المشاكل الأدبية السابقة يقدم سفر يشوع عددا من المشاكل التاريخية من أهمها :

أولاً: عدم التناسق فى عرض تاريخ غزو كنعان والتناقض الواضح فى السرد التاريخى، فالاصحاحات ١- ١٢ من السفر تناقش غزو كنعان على أنه غزو مسلح عنيف بينما القضاة ١: ١- ٢: ٥ توضح أن القبائل الإسرائيلية اتخذت أماكنها واستوطنت إلى جانب الكنعانيين دون حرب على الإطلاق. هذا بالاضافة إلى الاختلاف الكبير فى ذكر عدد من أرسلهم يشوع للهجوم على عاى فهم ثلاثون ألفا فى ٨: ٣ وخمسة آلاف فقط فى ٨ : ١٢.

ثانياً: أن سفر يشوع فى شكله الأخير يدل على أنه من عمل كاتب من فترة السبى البابلى أى بعد خمسمائة عام من وقوع أحداثه. ويظهر فيها تأثر الكاتب بوجهة نظر لاهوتية معينة طغت على تفسيره للأحداث، كما أدخل فى النص حكايات خرافية ووثائق إدارية تعود إلى عهد الملكية.

ثالثاً: أن رواية أحداث غزو كنعان لا يمكن أن تعتمد فقط على ما ورد فى السفر بل يجب مقارنة مادة السفر التاريخية وتقييمها فى ضوء المادة التاريخية الواردة فى أسفار أخرى مثل القضاة والتكوين ٣٤. وكذلك المادة التاريخية التى تم الكشف عنها من خلال الآثار. وكلما اقتربت المادة من زمن الأحداث كلما ازدادت قيمتها التاريخية. وهنا أيضا تظهر أهمية الجنس الأدبى للمادة فى الوصول إلى تاريخ موثوق فيه، فالحوليات وقوائم الملوك وغيرها من الوثائق الرسمية تحتفظ بمادة صحيحة إلى حد ما عن المادة التى نستقيها من الخرافات أو القصص الشعبية. ويجب أيضا تقييم الرؤية التى تعرضها المادة والهدف الذى ينشده كل مصدر مهما اقتربت من زمن وقوع الأحداث كل هذه المشاكل فى الكتابة التاريخية تنطبق على سفر يشوع فمعظم مادة السفر متأخرة وغير موثوق فيها كما أنه يعكس أفكار فترة الملكية المتزخرة وفترة السبى البابلى أكثر من عرضها لأفكار زمن وقوع أحداث السفر. والمادة القديمة فى السفر لا يعرف صحيحها من زائفها. فى هذه الحالة لابد من مقارنة مادة العهد القديم بالأدلة التى تمدنا بها الاكتشافات الأثرية فى منطقة فلسطين. وهذه الأدلة توضح بلا شك أن كثيرا من المدن الفلسطينية قد دمرت فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر قبل الميلاد، ومنها بعض المدن التى غزاها يشوع وأهمها حاحور ١١ : ١١ وبيتئيل ١٦:١٢ ولخيش ١٠ : ٢٣. كما توضح الأدلة الأثرية أن تغيرا حضاريا قد طرأ على المنطقة بعد دمار هذه

المدن فهناك علامات لاستيطان كنعانى تلاه مباشرة دمار تام. فهذه المدن الكنعانية لاشك أنها كانت ذات نصيب من التقدم الحضارى إلى أن فوجئت بالغزو الإسرائيلى الذى حول حضارتها إلى خراب مؤذنا بدخول المنطقة فى فترة تدهور حضارى.

رابعاً: هناك بعض المخالفات الواضحة لنتائج الاكتشافات الأثرية منها على سبيل المثال أن مدينة مجدو التى دمرت فى الجزء الأخير من القرن الأخير من القرن الثالث عشر ق.م.. هذه المدينة يدون ملكها على أنه أحد الملوك الذين هزمهم يشوع (١٢: ١٢). وفى مكان آخر (القضاة ١: ٢٧) يذكر أن هذه المدينة لم يتم الإستيلاء عليها وأنها ظلت كنعانية. ويذكر سفر يشوع أيضا أن مدينتى أريحا وعاى قد دمرتا بينما لا تدل الأبحاث الأثرية فى هذه المنطقة على أنها أحتلت القرن الرابع عشر ق.م. أما مدينة عاى فقد كانت خربة قبل وصول الإسرائيليين إلى كنعان بألف عام تقريبا. وهذه الأدلة الأثرية تشكك فى كثير من رواية العهد القديم الخاصة بغزو كنعان (٥)، وتوضح أن وصف الغزو فى العهد القديم وصف غير كامل وبسيط ومتأثر فى نفس الوقت بالآراء اللاهوتية للذين وضعوه. وأكبر دليل على ذلك أن سفر يشوع يفترض أن كل الإسرائيليين قد أشتركوا فى أحداث غزو كنعان، بينما الحقيقة أن إسرائيل لم يكن لها وجود إلا بعد استقرار القبائل الإسرائيلية فى فلسطين. وقد أخذ هذا الاستيطان الإسرائيلى لفلسطين فترة طويلة كما يظهر من بعض فقرات سفر يشوع نفسه (١٣ : ١ - ٧، ٢٣: ٦ - ١٣).

ذكرنا أن سفر يشوع متأثر بوجهة نظر لاهوتية معينة طغت على أحداث السفر وصبغتها بصبغتها. وهذا أمر طبيعى بالنسبة لكتاب له تاريخ طويل من النمو إلى أن تم تدوينه. والأفكار اللاهوتية التى يعبر عنها سفر يشوع هى

تقريبا نقس أفكار المؤرخ التثنوى الذى أتم صياغة السفر فى شكله النهائى.
وهذه الآراء اللاهوتية للمؤرخ التثنوى تتلخص فى التالى:

أولاً: أن الرب قد وفى بوعده للآباء الإسرائيليين والخاص بالأرض الموعودة لنسلهم [٦]. وعلاقة هذا الوعد بوجهة النظر التثنوية تدخل فى نطاق الفهم التاريخى الأساسى للمؤرخ التثنوى الذى اعتبر مهمته الأساسية تفسير كارثة السبى البابلى بأسباب من الماضى الإسرائيلى. فالحكم الإلهى بالدمار يجد تعليله لدى الكاتب التثنوى فيما يسميه بتاريخ الخطيئة إشارة إلى الماضى الإسرائيلى الآثم. فهذا الماضى لا يعبر إلا عن معصية الرب والتمرد عليه. وقد قاس المؤرخ التثنوى سلوك إسرائيل بمقياس القانون المنصوص عليه فى سفر التثنية ووجد أن هذا السلوك لا يرتفع إلى قداسة القانون. ولم يكن سلوك ملوك إسرائيل ويهوذا بأفضل من سلوك عامة الشعب اليهودى. ويضع سفر التثنية وسفر يشوع الأساس لحياة جديدة عمادها إعطاء القانون (الشريعة) وإقامة الوعد الإلهى وانجاز الرب لهذا الوعد. ومن هنا يعتبر الكاتب عصر يشوع عصر الإيمان والطاعة ويعتبر يشوع نفسه الخليفة الشرعى لموسى ويجعله مميزا عن الملوك الذين تلوه. هذا يعنى أن المؤرخ التثنوى يقابل بين عصر يشوع، عصر الايمان والطاعة، وعصر ملوك إسرائيل ويهوذا، عصر الخطيئة والعصيان، وينظر إلى عصر يشوع على أنه عصر تحقيق الوعد الإلهى. هذه النظرة لا يمكن أن تتم إلا من كاتب متأخر فى العصر عن الأحداث التى يرويها، ويرى فى نفس الوقت تأرجح الشعب الإسرائيلى بين الإيمان والخطيئة، ويعلل كوارث التاريخ الإسرائيلى المتأخر بعلل وأسباب من الماضى المنبسط أمامه وهو ماضى الخطيئة.

ثانياً: انطلاقا من هذا الفهم طور المؤرخ التثنوى ما يعرف بتاريخ كلمة الرب. والمقصود بهذا أن كلمة الرب وجدت تحقيقها على كل المستويات. فكما

أن سفر يشوع يؤكد على الوفاء بالوعد الإلهى فهو أيضا يؤكد على وقوع الكوارث بإسرائيل على أنه وفاء بالوعيد الإلهى المعطى سابقا. الوعد والوعيد أذن هما خلاصة تاريخ الكلمة الإلهية. هذا التصور أيضا لا يمكن أن يتم إلا لكاتب متأخر، وهو تصور ينتمى إلى حد ما إلى عهد النبوة الإسرائيلية ويصل إلى ذروة كماله فى تصور أنبياء فترة السبى البابلى. وعلى الرغم من أن يشوع سابق على عصر النبوة الإسرائيلية إلا أن النظرة المتأخرة إليه وإلى عصره جعلته من بين المجموعة التى أطلق عليها إسم مجموعة «الأنبياء الأوائل» اشارة إلى أن رسالة يشوع اشتملت على عنصرى الوعد والوعيد الأساسيين فى النبوة بشكل عام. وربما كانت وظيفة سفر يشوع بالنسبة لشعب السبى ومؤرخيه أنه يذكر المسبيين بالأرض التى فقدوها وأنها أرضهم وفقا للوعد الإلهى. هكذا كان تصور المؤرخ التثنوى المتأخر فى فترة السبى البابلى.

ثالثاً: من الآراء اللاهوتية التى يعكسها سفر يشوع فكرة «الحرب المقدسة» فغزو كنعان ليس غزوا عاديا، إنه غزو عقائدى لأنه تحقيق للوعد الإلهى بالأرض (٧). ولهذا نادرا ما نرى هذا الغزو يصور على أنه فعل إنسانى فالرب هو الذى يحارب ويدمر الشعوب من أجل شعبه (٢٤:٨). وهكذا تتكرر عبر السفر العبارات التالية : «دفعتهم بيدكم فملكتم أرضهم وأهلكتهم من أمامكم» «وأنقذتكم من يده» «وطردتهم من أمامك» لا بسيفك ولا بقوسك وأعطيتكم أرضا لم تتعبوا عليها ومدنا لم تبنوها وتسكنون بها ومن كروم وزيتون لم تغرسوها وتأكلون» (٢٤: ٨، ١٠، ١٢ ١٣). وهكذا يعطى السفر تصورا متأخرا لمفهوم الخلاص فهو ليس مجرد تجربة خلاص شخصى روحى، ولكنه خلاص تاريخى سياسى جغرافى يرتفع فوق مستوى التجربة الروحية الشخصية ليعبر عن تجربة جماعية تعكس واقعا تاريخيا. ولهذا نجد كاتب سفر يشوع

يؤكد فى نهاية السفر على مفهوم الوعد الإلهى حيث «قطع يشوع عهدا للشعب فى ذلك اليوم وجعل لهم فريضة وحكما فى شكيم وكتب يشوع هذا الكلام فى سفر شريعة الله» (٢٤: ٢٥ - ٢٦). وفى مرسوم تجديد العهد يؤكد كاتب سفر يوشع على ما سبق أن فعله الرب لإسرائيل وعلى ضرورة أن يطيع الشعب الرب وشريعته ثم يحذر من عقاب الرب على المعصية من خلال الشرك به وعبادة الآلهة الأجنبية. والكاتب هنا يعكس موقف الشعب خلال فترة السبى البابلى [٨] وحين يؤكد على الوعد بالأرض فهو إنما يكتب هذا الشعب قد فقد الأرض بالفعل وسبى إلى بابل. وكأنما يعلل حادثة السبى البابلى على أنها حكم إلهى لمعصية سابقة ويحذر شعبه من الوقوع ثانية فى أخطاء الماضى ويشجعهم على تجنب المعصية. وهذه الروح التى تظهر فى سفر يشوع - وهى روح الوعد والوعيد، كانت أحد أسباب تصنيف يشوع بين الأنبياء الأوائل ووضعه على رأس هذه المجموعة بما يتناسب مع وضعه التاريخى وترتيبه الزمنى.

ثانياً: سفر القضاة

يغطى السفر تاريخ بنى إسرائيل فى الفترة من موت يشوع وحتى بداية تأسيس الملكية. وقد استمد السفر إسمه من حقيقة أن معظم الشخصيات الرئيسية الواردة فيه قد عملت بالقضاء فى جماعة بنى إسرائيل وكلمة القضاء لا يجب أن تفهم فى حدود معناها الاصطلاحى وهو الجلوس للنظر فى القضايا والحكم فيها ولكن اكتسب مفهوم القضاء فى عصر القضاة من تاريخ بنى إسرائيل معنى أوسع بكثير من مجرد الحكم فى القضايا حيث أصبح معناه العام «الحكم» [٩] فوظيفة القضاة فى بنى إسرائيل إدارة شئون جماعة بنى إسرائيل فى فترة كانت هذه الجماعة فيها خارجة من مصر وفى طريقها

إلى أرض كنعان أشبه بجماعة بدوية متنقلة من مكان إلى آخر على الطريق إلى كنعان. والقضاة فى هذه الجماعة هم شيوخها المتصرفون فى أمورها والقائمون عليها. فهم زعماء الجماعة وقادتها وحكامها وقضاتها فى نفس الوقت. ،هم يمثلون سلسلة من الشيوخ الزعماء القادة لجماعة بنى إسرائيل والذين حكموها بعد موت يشوع. وينظر إليهم المؤرخون اليهود على أنهم مجموعة من الزعماء الأبطال القوميين الذين قادوا جماعة بنى إسرائيل فى الفترة المحصورة بين موت يشوع وبداية عصر الملكية.

ومع ذلك فالعمل بالقضاء كان جزءا من عمل هذه الشخصيات. ويصف سفر القضاة هذا فى حديثه عن دبورة النبية فيقول : «ودبورة إمرأة نبية زوجة لفيدوت هى قاضية إسرائيل فى ذلك الوقت. وهى جالسة تحت نخلة بين الرامة وبين إيل فى جبل أفرايم وكان بنو إسرائيل يصعدون إليها للقضاء» (١٠).

القضاة إذن عصر من عصور تاريخ بنى إسرائيل يمتد من بعد موت يشوع فى القرن الثانى عشر قبل الميلاد وحتى بداية القرن العاشر قبل الميلاد بالتقريب وحوالى عام ١٠٢٠ بالتحديد وهو العام الذى تولى فيه شاؤول الملك مع تأسيس أول مملكة لبنى إسرائيل فى التاريخ. ويعتبر عثنيئيل بن قناز أول القضاة بينما ينظر إلى صموئيل على أنه آخر القضاة. (١١)

ويجمع بعض القضاة بين وظيفة القاضى ووظيفة المخلص بالمعنى التاريخى السياسى وليس بالمعنى الدينى الذى اكتسبته كلمة المخلص فى التاريخ اليهودى المتأخر. ويمكن تصنيف القضاة إلى مجموعتين مجموعة عملت بالقضاء بمعناه الواسع ومجموعة أخرى جمعت بين القضاء وتحقيق هذا الخلاص فى معناه السياسى حين ووجهت جماعة بنى إسرائيل بعدو تحقق الخلاص منه على يد القاضى المعاصر للحدث وفى هذه الحالة تجمع شخصية القاضى هنا بين القضاء وزعامة الجماعة فى حربها ضد الجماعات الأخرى. وهناك مجموعة لم تحارب أو تخلص ولكنها قضت فقط، وهناك

شخصية واحدة خلصت ولم تقض ومع ذلك صنفت ضمن القضاة وهى شخصية إهود.

وأول شخصية من شخصيات القضاة هى شخصية عثنيئيل بن قناز الذى جمع بين وظيفتى القضاء وتحقيق الخلاص من العدو: «فعبد بنو إسرائيل كوشان رشعتايم (ملك آرام النهرين) ثمانى سنين. وصرخ بنو إسرائيل إلى الرب فأقام الرب مخلصا لبنى إسرائيل فخلصهم. عثنيئيل بن قناز أخا كالب الأصغر. وكان عليه روح الرب وقضى لإسرائيل وخرج للحرب فدفع الرب ليده كوشان رشعتاتم ملك آرام» (١٢).

والقاضى الثانى هو إهود بن جيرا البنيامينى وقد جمع بين القضاء وتحقيق الخلاص من العدو ممثلا هذه المرة فى المؤابيين وملكهم عجلون ويستخدم سفر القضاة معه أيضا عبارة : «فأقام لهم الرب مخلصا» (القضاة ٣: ١٥). أما الشخصية الثالثة فهى شخصية شمجر بن عناة وقد حارب الفلسطينيين ونذكر السفر أنه «خلص إسرائيل» (٣:٣) ولا يذكر شيئا عن أمر القضاء بالنسبة له بل يشكك بعض الدارسين فى هويته على أنه ليس إسرائيلياً. (١٣)

والقاضى الرابع إمرأة هى دبوره النبية التى جمعت بين القضاء وتخليص إسرائيل من عدوها ملك كنعان المسمى يابين. وبالإضافة إلى القضاء والخلاص عملت دبوره بالتنبؤ وسميت نبية، وهى أيضا شاعرة، ولها نشيد معروف بنشيد دبوره (القضاة ٥) ويحدد العلماء تاريخها حوالى ١١٢٥ق.م (١٤) وتعتبر هذه الأنشودة الشعرية من أقدم آثار الشعر العبرى القديم (١٥).

ويلى دبورة شخصية جدعون بن يوآش من القرن الثانى عشر ق.م. الذى أتاه ملاك الرب وطلب منه تخليص إسرائيل من المديانيين (القضاة ٦: ١٤) ويسميه السفر «رجل إسرائيل» ويطلب إليه الإسرائيليون أن يحكمهم بعد أن خلصهم من عدوهم : «وقال رجال إسرائيل لجدعون تسلط علينا أنت وأبنك

وإبن إبنك لأنك قد خلصتنا من مديان. فقال لهم جدعون لا أتسلط أنا عليكم ولا يتسلط إبنى عليكم. الرب يتسلط عليكم» [١٦]. ولا يذكر السفر شيئا عن القضاء بالنسبة لجدعون.

وبعد جدعون يتولى أبيمالك بن يَرُبَّعَل أمر جماعة بنى إسرائيل ولا يوصف فى السفر بالقاضى ولكن يوصف بأنه ملك: «وجعلوا أبيمالك ملكا عند بلوطة النصيب الذى فى شكيم» (القضاة ٩ : ٦) وترأس على إسرائيل ثلاث سنين (القضاة ٩ : ٢٢) وهى المرة الأولى التى يستخدم فيها مصطلح «الملك» للدلالة على الحكم والرئاسة فى عصر القضاة على الرغم من أنه لم يطرأ أى تغيير على نظام القضاة ومن هنا فهو يعتبر قاضيا بمعنى حاكم أو رئيس. وليس بمعنى القضاء. [١٧].

ويأتى من بعده تولع بن فواة بن دودو وهذا يذكر السفر عنه أنه قضى وخلص فى نفس الوقت : «وقام بعد أبيمالك لتخليص إسرائيل تولع ... فقضى لإسرائيل ثلاثا وعشرين سنة» (القضاة ١٠: ١– ٢) وتفهم من عبارة «قضى لإسرائيل» أنه حكم إسرائيل.

ويأتى من بعده يائير الجلعادى وينص السفر على أنه قضى لإسرائيل إثنتين وعشرين سنة» (القضاة ١٠: ٣) ويأتى من بعده يفتاح الجلعادى ويصف السفر وظيفته بأنه : «يكون رأسا لجميع سكان جلعاد بعد محاربة بنى عمون (القضاة ١٠: ١٧) ويكون قائدا فى الحرب وجعله الشعب عليهم رأسا وقائداً (القضاة ١١:١١) وبالإضافة إلى الرئاسة والقيادة «قضى يفتاح لإسرائيل ستة سنين» (القضاة ١٢: ٧).

وقضى بعده إبصان من بيت لحم سبع سنين، ومن بعده قضى إيلون الزبولونى عشر سنين، ثم قضى عبدون بن هليل ثمانى سنين وهؤلاء الثلاثة لم يخلصوا أى لم يدخلوا حربا.

أما القاضى التالى فله أهمية خاصة ويعد من كبار القضاة والمخلصين المحاربين وهو شمشون. وترتبط بشمشون بعض المعجزات فأمه كانت عاقرا لا تلد فظهر لها ملاك الرب يخبرها بأنها ستحبل وتلد إبنا ويوصيها الملاك بألا تشرب خمرا أو مسكراً أو تأكل شيئاً نجسا وأخبرها بألا تضع موسى على رأس الصبى لأنه سيكون نذيرا لله من البطن وهو يبدأ يخلص إسرائيل من يد الفلسطينيين [١٨] وولدت المرأة إبنا سمته شمشمون وابتدأ روح الرب يحركه (القضاة ١٣: ٢٥) وأحب شمشمون فلسطينية وكان الفلسطينيون متسلطين على إسرائيل فى ذلك الوقت. ويخلص شمشون إسرائيل من الفلسطينيين أكثر من مرة ويصف سفر القضاة هذا العمل ويسميه «الخلاص العظيم» وقضى شمشون لإسرائيل عشرين سنة فى أيام الفلسطينيين [١٩] ويروى السفر حب شمشون لدليلة التى كشفت سر قوته لأعدائه الفلسطينيين ويكمن السر فى حلق رأسه التى لم تحلق أبدا لأنه «نذير الله من بطن امه» ويروى السفر خضوع شمشون للفلسطينيين إلى أن نبت شعره من جديد وهدم عى الفلسطينيين أعمدة البيت فمات الفلسطينيون ومعهم شمشمون» (الاصحاح ١٦) وشمشون بهذا يكون قد خلص وقضى فى نفس الوقت. وينتهى بهذا عدد القضاة الوارد ذكرهم فى سفر القضاة ويكمل سفر صموئيل الأول ذكر بقية القضاة فيذكر منهم عالى الكاهن الذى قضى لإسرائيل أربعين عاماً [٢٠]. ويذكر أيضا صموئيل نفسه الذى جمع بين النبوة والقضاء كما أنه عمل مخلصا : «وكانت يد الرب على الفلسطينيين كل أيام صموئيل... وقضى صموئيل لإسرائيل كل أيام حياته. وكان يذهب من سنة إلى سنة ويدور فى بيت إيل والجلجال والمصفاه ويقضى لإسرائيل فى جميع هذه المواضع وكان رجوعه إلى الرامة لأن بيته هناك وهناك قضى لإسرائيل وبنى مذبحا للرب [٢١] وبعد موت صموئيل «جعل بنيه قضاة لإسرائيل» وكان ابناه قاضيين فى بئر سبع ويتهمهما السفر بأنهما «عوجا القضاء» فقد مالا

وراء المكسب وأخذ الرشوة. ونتيجة لهذا الحادث اجتمع شيوخ إسرائيل وطلبوا من صموئيل أن يجعل عليهم ملكا يقضى لهم كسائر الشعوب. وفى هذا دليل آخر على أن القضاء المقصود هو الحكم: « لابل يكون علينا ملك فنكون نحن أيضا مثل سائر الشعوب ويقضى لنا ملكنا يخرج أمامنا ويحارب حروبنا » [٢٢] وقد ملك صموئيل شاؤول ملكا لكى ينتهى بذلك عصر القضاة بصموئيل نفسه ويبدأ عصر الملكية بشاؤول. (صموئيل الأول ١١: ١٥).

ويتضح من هذا العرض للقضاة أنهم شخصيات لديها إمكانات الزعامة والرئاسة وقيادة الإسرائيليين فى الحروب ضد أعدائهم التقليديين من المؤابيين والكنعانيين والمديانيين والفلسطينيين وتحقيق الخلاص لإسرائيل منهم. وهم ليسوا ملوكا بل قضاة جلسوا للقضاء، وحكموا الإسرائيليين وحاربوا أعداءهم وخلصوا إسرائيل من الأعداء وأيضا من التأثير الوثنى لآلهة الشعوب المحيطة وكثيرا ما يظهر القاضى لحاجة دينية وسياسية تتمثل فى وقوع الإسرائيليين فى العبادة الأجنبية ووقوعهم تحت سيادة الشعوب الأخرى فتظهر إحدى الشخصيات التى تملك امكانيات الزعامة فتحقق الخلاص من الاعداء ومن عبادة آلهة الأعداء ويكون الخضوع للأعداء فى شكل عقاب إلهى نتيجة الوقوع فى عبادة الآلهة الأخرى الأمر الذى يستدعى ظهور القاضى ليقضى ويخلص فى نفس الوقت إسرائيل من السيادة الأجنبية دينيا وسياسياً [٢٣] كما يدل على ذلك الاقتباس التالى من سفر القضاة والذى يلخص هذه الحالة المتكررة: «وعاد بنو إسرائيل يعملون الشر فى عينى الرب وعبدوا البعليم والعشتاروت وآلهة آرام وآلهة صيدون وآلهة موآب وآلهة بنى عمون وآلهة الفلسطينيين وتركوا الرب ولم يعبدوه. فحمى غضب الرب على إسرائيل وباعهم بيد الفلسطينيين وبيد بنى عمون ... فصرخ بنو إسرائيل إلى الرب قائلين أخطأنا إليك لأننا تركنا إلهنا وعبدنا البعليم فقال الرب لبنى إسرائيل أليس من المصريين خلصتكم ....» [٢٤].

ومن ناحية الشكل ينقسم سفر القضاة إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

القسم الأول : يشتمل على الاصحاحات ١:١- ٢:٥ ويتناول الحديث عن بعض الغزو لأرض كنعان.

القسم الثانى : يشتمل على الاصحاحات ٢: ٦ - ١٦: ٣١ ويرد في بداية هذا القسم خبر موت يشوع بن نون ويسجل فى نفس الوقت أخبار بعض القضاة من الشخصيات الرئيسية والفرعية.

القسم الثالث : يشتمل على الاصحاحات ١٧ - ١٩ ويحتوى على روايتين ليست لهما علاقة بالقضاة.

وتعود أهمية سفر القضاة فى أنه المصدر الوحيد لفترة الاستيطان من بعد عصر يشوع وحتى قيام الملكة وهو يعطى إشارات إلى الوضع السياسى والدينى والأخلاقى لبنى إسرائيل خلال هذه المرحلة. وعلى الرغم من أتفاق العلماء حول تأثر القضاة بالتاريخ التثنوى فأنهم يعتبرون بعض مادته أقدم بكثير من المصدر التثنوى [٢٥] بل أن العالم أويرباخ أقترح وجود مصدر للقضاة أقدم من المصدر اليهوى ويكاد يكون معاصرا لبعض أحداث سفر القضاة ومن بينها قصيدة دبورا التى يعتبرونها معاصرة للأحداث. [٢٦]

أما التأثير التثنوى فى القضاة فيظهر فى الفلسفة الدينية الواضحة فى السفر والتى تدور حول اعتبار ردة بنى إسرائيل إلى الوثنية ينتج عنها عقاب إلهى فى شكل خضوع سياسى لبنى إسرائيل لأعدائهم وأن التوبة والعودة إلى يهوه تأتى بالخلاص الذى يمنحه لهم بإرسال أو اختيار مخلص وهو أحد القضاة عادة ليخلصهم من عدوهم ويأتى بالسلام والرخاء [٢٧].

فالسفر يركز على قيمة الطاعة ليهوه والنتائج المأساوية للمعصية. وهذا موضوع مفضل عند المؤرخ التثنوى كما أنه أحد موضوعات الأنبياء فى القرن الثامن ومابعده. ولذلك يرجع العلماء قيام المؤرخ التثنوى بإعادة صياغة مادة

القضاة المتوفرة في شكل تراث شفوى فى وقت ما بعد عام ٦٢١ ق.م. عام اكتشاف سفر التثنية بينما يرجح أن مادة سفر القضاة الأصلية تعود إلى القرن العاشر قبل الميلاد وأنها تعود إلى المصدرين اليهوى والإلوهيمى. (٢٨)

ثالثاً : سفـــرا صموئيـــل الأول والثانـــى

يمثل سفر صموئيل الأول والثانى عملا واحدا فى المخطوطات العبرية أما النسخ المطبوعة فقد أنقسم فيها العمل إلي سفرين : صموئيل الأول وصموئيل الثانى. وهذا التقسيم هو المتبع فى الترجمة السبعينية وقد ضمت بعض النسخ سفرى صموئيل الأول والثانى إلى سفرى الملوك الأول والثانى واعتبرتهم جميعا عملا واحدا وأطلقت عليهم أسفار الملوك الأول والثانى والثالث والرابع (٢٩).

ويتناول سفر صموئيل الأول ولادة صموئيل وطفولته. وصموئيل هو أخر قضاة بنى إسرائيل وكان يعمل خادما للرب أمام عالى الكاهن، كما أنه أصبح نبيا للرب فجمع بذلك بين القضاء والكهانة والنبوة. ووفقا لأسلوب سفر القضاة ينطبق على صموئيل أيضا صفة «المخلص» بالمعنى السياسى لأنه حارب ضد الفلسطينين، واسترد تابوت العهد منهم (٣٠). وقد توج صموئيل أعماله بوضع نهاية لعصر القضاة وبداية عصر الملكية بتعيين شاؤول ملكا على بنى إسرائيل ليبدأ نظام سياسى جديد لم يعرفه الإسرائيليون من قبل وهو النظام الملكى الذى بدأ بشاؤول ثم داود وسليمان وعصرهم يعرف بعصر المملكة المتحدة وبعد موت سليمان عليه السلام تنقسم هذه الملكة إلى إسرائيل الشمالية ويهوذا الجنوبية.

ينسب التلمود تأليف السفر إلى صموئيل نفسه ولكن هذا رأى لم يقبله نقاد العهد القديم لأن صموئيل مات قبل أن تتم نصف الأحداث الواردة فى سفره. ويعتقد بعض النقاد أن قصة ميلاد صموئيل كان المقصود بها قصة

مولد شاؤول [٣١] وذلك اعتمادا على التعليل الوارد فى سفر صموئيل والذى يقول أن أم صموئيل سمته كذلك لأنها طلبته من الرب أو سألت الرب أن يعطيها إبنا. وهذا يفسر إسم شاؤول وليس إسم صموئيل: «وولدت إبنا ودعت إسمه صموئيل قائلة لأنى من الرب سألته» (صموئيل الأول ١: ٢٠).

وتشير الاختلافات فى مادة السفر إلى تعدد مصادره [٣٢]. ففى (٨ :٥) تطلب جماعة بنى إسرائيل من صموئيل أن يجعل عليهم ملكا مثل الشعوب المجاورة بينما يشير الإصحاح (٩: ١٦) إلى أن إقامة الملكية كان عن إرادة إلهية وليس عن رغبة للجماعة: «والرب كشف أذن صموئيل قبل مجئ شاؤول بيوم قائلا: غدا فى مثل الآن أرسل إليك رجلا من أرض بنيامين فامسحه رئيسا لشعبى إسرائيل فيخلص شعبى من يد الفلسطينيين». وأيضا هناك اختلاف حول تقديم داود إلى بلاط شاؤول. ففى صموئيل الأول ١٦ يقدم داود إلى شاؤول بصورة مختلفة عن الصورة فى الاصحاح ١٧: ١٥ ففى الأولى هو مغنى لشاؤول بينما فى الثانية راعى غنم يحضر الطعام لإخوته. وهناك أيضا صورتان عن اقامة الملكة الأولى نصور الملكة على أنها عمل إلهى لتحقيق خلاص الجماعة بينما تصورها الثانية على أنها تمرد ضد الإله وهناك تصوران لهروب داود إلى أخيش ملك جت الفلسطينى ففى ٢١: ١٠ - ١٥ صورة لداود الخائف من أخيش المتظاهر بالجنون أمامه وأمام قومه بينما ٢٧: ٥- ١٢ يجد داود نعمة فى عينى أخيش ويعطى مكانا للسكنى. وهناك أيضا روايتان لإبقاء شاؤول على حياة داود (٢٤: ١- ٢٢، ٢٦: ١- ٢٥). كما أن هناك روايتين لموت شاؤول (صموئيل الأول ٣١: ١-٧، صموئيل الثانى ١-١-١٦). الرواية الأولى تقول أن شاؤول اصابه الرماة إصابة شديدة فطلب من حامل سلاحه أن يستل سيف شاؤول ويطعنه حتى لا يدركه الفلسطينيون ولكن حامل السلاح خاف من القيام بذلك فأخذ شاؤول السيف وسقط عليه وفعل حامل السلاح مثل ذلك ومات الإثنان. أما الرواية الثانية فتنسب القول إلى

عماليقى يدعى أنه رأى شاؤول يتوكأ على رمحه والفلسطينيون يشدون وراءه فطلب شاؤول من العماليقى أن يقتله فقتله وأخذ إكليله وسوراه ويأمر داود بقتل العماليقى لأنه أهلك شاؤول «مسيح الرب».

وقد نسب علماء النقد السفرين إلى المصدرين اليهوى والإلوهيمى الموجودين فى التوراه بينما فضل آخرون النسبة إلى مصادر سفر القضاة التى لا تمثل وحدة مصدرية مع أسفار التوراة ويعتقد روولى أن هناك وحدة لصموئيل مع القضاة ولكن هذه الوحدة لا تعنى أن المؤلف واحد والسفران عند روولى ينتميان إلى فترة سابقة على العمل التثنوى. بينما يرى كيندى أن صموئيل الأول والثانى يعكس عدة مصادر فالأجزاء الخاصة بطفولة صموئيل تعود إلى مصدر وما يتعلق بتابوت العهد ينتمى إلى مصد آخر، وتاريخ الملكة المؤيد لها له مصدر بينما التاريخ التثنوى لإقامة الملكة لا يؤيدها ويضيف إلى هذا أن هناك تاريخا لداود تابعا للبلاط أخذ عنه صموئيل الثانى ٩ – ٢٠ ولذلك يقترح كيندى تاريخا متأخرا عن التاريخ التثنوى لكتابة السفر وربما يقع هذا التاريخ مع نهاية السبى. ويقترح إيسفلت مصدرا ثالثا بخلاف اليهوى والإلوهيمى [٣٣] ويحتوى سفرا صموئيل الأول والثانى على بعض الأعمال الأدبية من أهمها أنشودة حنة أو صلاة حنة (صموئيل الأول : ٢- ١٠) والذى يعتبره بعض النقاد مزمورا للجماعة للتذكير بالأعمال الخلاصية للرب [٣٤]. ويحتوى أيضا على مرثية داود على شاؤول ويوناثان (صموئيل الثانى ١: ١٩– ٢٧). ويردها بعض النقاد إلى داود معتبرين أن أصالتها تعود إلى خلوها من أية إشارة إلى العلاقة المتوترة بين داود وشاؤول. ومن الأعمال الأدبية أيضا مرثية داود على أفنير (صموئيل الثانى ٣: ٣٣). وهناك أيضا ترنيمة داود (صموئيل الثانى ٢٢) وهى تماثل المزمور ١٨ وقد ألحقت بنهاية صموئيل الثانى وهناك شهادة داود (صموئيل الثانى ٢٣: ١– ٧) وهى إضافة متأخرة للسفر ربما من بعد السبى رغم قدمها [٣٥]وهناك عدة ملاحظات

نقدية على السفر من أهمها النقد الموجه إلى تسمية السفر بصموئيل فعلى الرغم من أنه الشخصية الرئيسية فإنه يموت قبل نهاية صموئيل الأول (١:٢٥) وليس له وجود في صموئيل الثاني الذي يبدأ بعصر داود وحتى موت داود. والرابطة الوحيدة بين السفرين ظهور داود في نهاية السفر الأول واستمرار تاريخه في السفر الثاني. وهذا لايمنع من أن هذه الاسفار لها وحدة أدبية من حيث المضمون فهي رواية تاريخية طويلة من غزو كنعان وحتى نهاية حكم داود. وهي مرتبطة بسفر القضاة قبلها وبسفري الملوك الأول والثاني بعدها. وجميع هذه الأسفار تمثل عملا تاريخيا واحدا يعطى الفترة الممتدة من غزو كنعان حتى السبي ولذلك يسميها علماء النقد بالتاريخ التثنوى مع ربطها بسفر التثنية في التوراة [٣٦] واهتمام هذه الأعمال من التثنية وحتى الملوك الثاني بتسجيل تاريخ هذه الفترة والخروج بالدروس الدينية والتاريخية منها وبخاصة أنها عاصرت قيام المملكة وسقوطها. وتفلسف هذا التاريخ في ضوء العهد بالأرض والأخذ بالوصايا والسقوط في العبادة الأجنبية. ومن مشاكل السفرين النقدية اختلاف مستويات اللغة والإسلوب داخل السفرين. ومن أمثلة ذلك فقر الإسلوب في صموئيل الثاني ٧ والذى يعتبره فايفر أضعف أجزاء العهد القديم أسلوبا في مقابل قوة اللغة والأسلوب في صموئيل ٩ - ٢٠ والتي تعتبر من أبلغ القطع النثرية في العهد القديم.[٣٧]

رابعاً: سفـــرا الملوك الأول والثانــي

يمثل سفرا الملوك الأول والثاني عملا واحدا في الأصل وقد قسمته الترجمة السبعينية إلى سفرين الملوك الأول والثاني وأحيانا يضم إلى صموئيل الأول والثاني وتأخذ هذه الأسفار الأربعة مسمى الملوك الأول الثاني والثالث والرابع. ويتناول سفرا الملوك الأول والثاني تاريخ بني إسرائيل من بداية عصر سليمان عليه السلام وحتى خراب الهيكل على يد البابليين وسقوط مملكة يهوذا. ويعالج السفر الأول التاريخ من صعود

سليمان للحكم حتى موت آحاب ملك إسرائيل حوالى ٨٥٠ ق.م ويعتبر السفر امتدادا تاريخيا لسفرى صموئيل الأول والثانى ولسفرى يشوع والقضاة حيث تغطى هذه الأسفار مجتمعه التاريخ الإسرائيلى من غزو كنعان وحتى سقوط المملكة. ويركز السفران هنا على حكم سليمان وانشقاق مملكته إلى قسمين وتاريخ المملكتين المنشقتين مملكة إسرائيل الشمالية ويهوذا الجنوبية. وتحمل التسمية إسرائيل فى سفرى الملوك الأول والثانى عدة دلالات. فهى تشير إلى مملكة إسرائيل الشمالية ويهوذا الجنوبية. وتشير أيضا إلى كل إسرائيل وبخاصة فى فترة حكم داود وسليمان وكذلك تشير إلى بنى إسرائيل جماعة العهد التى تمثل الخلفية التاريخية لكل التاريخ الإسرائيلى القديم.

ويعود تأليف سفرى الملوك الأول والثانى إلى المؤرخ التثنوى الذى كتب تاريخ بنى إسرائيل كجماعة العهد المقطوع مع الرب. وقد اكتسب هذا عنده أهمية تفوق التاريخ السياسى للمملكتين وهو يستخدم التاريخ السياسى لخدمة الهدف الدينى. وفى بعض الأحيان قد يستغنى أو يهمل بعض الأحداث المهمة لعدم أهميتها الدينية من وجهة نظر المؤرخ التثنوى ومثال على ذلك الاهتمام براوية غزو الفرعون شيشق للملكة يهوذا لتأثير ذلك على الهيكل فى أورشليم بينما يهمل غزو نفس الفرعون للمملكة إسرائيل وهو الأهم تاريخيا من الحدث الأول (٣٨).

وتشير عدة أجزاء من الملوك الأول والثانى إلى حماس لوجهة النظر التثنوية بينما لا يظهر هذا الحماس فى أجزاء أخرى. ولذلك فقد رد النقاد السفرين إلى عدة مصادر مختلفة منها حوليات سليمان، وحوليات ملوك إسرائيل، وحوليات ملوك يهوذا. وهى حوليات رسمية. ويبدو أن الروايات الخاصة بايليا واليشع تكون وحدة مستقلة ولا تبدى عداوة واضحة للمملكة الشمالية كما يظهر فى بقية أسفار الملوك فقد قدم إيليا الأضحيات إلى الرب

على جبل الكرمل بموافقة يهوه مما يتناقض مع القاعدة التثنوية العامة التى تصر على أن يكون تقديم الأضحيات ليهوه فى هيكل أورشليم فقط.(٣٩)

ويركز السفران على الإصلاحات التى قام بها الملك يوشيا الأمر الذى يجعل منه أحد أهم الشخصيات فى السفرين وتأخذ أعماله أهمية تفوق اهتمام السفرين بملك إسرائيل عمرى وبمعركة قرقر وقد كان عمرى من أقوى ملوك إسرائيل وأنجحهم وقد تمكن من فرض سيطرته على يهوذا ومع ذلك لا يعطيه السفران الاهتمام الكافى وتأتى معالجة فترة حكمه قصيرة وسريعة (الملوك الأول ١٦: ٢٣ - ٢٨) ويعود هذا الإهمال إلى النظرة الدينية للمؤرخ التثنوى والتى تركز على بنى إسرائيل جماعة العهد المقطوع مع الرب.

وهذه النظرة الدينية مضمونها أن الرب خلص جماعته من العبودية لمصر وقادهم فى البرية ووهبهم أرض كنعان وعلى الجماعة أن تظهر امتنانها للرب من خلال الطاعة للشريعة التى تلقاها موسى عليه السلام فى سيناء. وبعد الاستقرار فى فلسطين هجر الكثيرون عبادة يهوه أو خلطوا بينها وبين عبادة آلهة كنعان. ويرى المؤرخ التثنوى أن إصلاحات يوشيا تؤكد على أختلاف يهوه عن غيره من الآلهة ويجب عدم عبادة الآلهة الأخرى أو إشراكها مع يهوه فى العبادة. والطاعة ليهوه هى سبب بركة ورخاء جماعة بنى إسرائيل وكل من يخرج على عبادة يهوه يقع به العقاب الإلهى. ويضرب السفران الأمثلة على ذلك بملوك إسرائيل الشمالية الذين «فعلوا الشر فى عينى الرب» وهذا الشر هو السماح بعبادة الآلهة الأجنبية ولم يعترفوا بمكانة أورشليم وهيكلها.

وفى مقابل هذا يتلقى حزقيا ويوشيا من ملوك يهوذا الاهتمام الكبير من المؤرخ التثنوى لأنهما قاما بالاصلاح الدينى فى هيكل أورشليم. فقد طهر يوشيا الهيكل من العبادة الأجنبية ورموزها وكان لإصلاحه أهمية سياسية ودينية. فمن الناحية الدينية تم إبراز يهوه كإله مختلف ومتميز عن الآلهة الأخرى فلا يجب أن يعبد بنفس الطريقة التى تعبد بها هذه الآلهة. ومن

ناحية السياسية كان عمل يوشيا أشبه بتمرد سياسى وإعلان للاستقلال ضد أشور (٤٠). ويطلق على إصلاحات يوشيا الإصلاح التثنوى إشارة إلى عمل اللاهوت التثنوى المهتمين بتخليص الهيكل من العبادة الأجنبية ومؤثراتها، وكتاب سفرى الملوك ينتمون إلي هذه المدرسة اللاهوتية التثنوية. وقد نظرت هذه المدرسة إلى إسرائيل على أنها جماعة عهد مقدسة متميزة عن غيرها بالتزامها بالشريعة المعطاه فى سيناء. والشعوب المحيطة ببنى إسرائيل تمثل خطرا أخلاقيا وروحيا ولكى تحافظ إسرائيل على قداستها كجماعة عهد يجب عليها الانفصال عن هذه الشعوب ومقاومة تأثيرها وإصلاحات يوشيا عادت بإسرائيل إلى ولائها الحقيقى لرب العهد. ويجب الأخذ فى الاعتبار أن المؤرخ التثنوى هنا يركز على الدرس الدينى والأخلاقى وراء الأحداث التاريخية وهو يقيم هذه الأحداث من منظور الولاء للعهد المقطوع وللشريعة المعطاة فالدمار نتيجة لعدم الحفاظ على العهد والعمل بالشريعة، والرخاء والسلام فى العمل بالعهد والشريعة.(٤١)

وهو يحكم على عمل كل ملك من الملوك وفقا لهذا المعيار وهو الطاعة للشريعة التثنوية ولذلك فكل ملوك إسرائيل حكم عليهم باللعنة والدمار لأنهم فعلوا الشر فى عينى الرب فعبدوا الآلهة الأجنبية وأقاموا هياكل فى الشمال ولم يتبعوا هيكل أورشليم. كما أن بعض ملوك يهوذا خضعوا لنفس الحكم لأنهم تركوا المرتفعات ولم يزيلوها ومنهم من زاد على ذلك بالخروج على الشريعة التثنوية وتبنيهم لآلهة أجنبية ومن هؤلاء سليمان وآسا ويهوشافاط ويوآش وأمصيا وعزيا ونال حزقيا ويوشيا كل الثناء الممكن لأنهما قاما بالإصلاحات الدينية وارسوا التشريعات التثنوية وفى كل هذا يظهر مفهوم للثواب والعقاب له طابع قومى جماعى مرتبط بالملوك وأعمالهم وبالمملكتين وأحوالهما. (٤٢)

ومن الناحية التاريخية يعطى سفرا الملوك الأول والثانى عرضا لتاريخ مملكة إسرائيل فى الشمال ومملكة يهوذا فى الجنوب. ويحتوى هذا العرض التاريخى على قائمة بملوك إسرائيل وملوك يهوذا المعاصرين لهم. وتشمل قائمة ملوك إسرائيل على أسماء الملوك :

١- يروبعام بـن نباط ٩٣٣ - ٩١٢ ق.م

٢- ناداب بنى يروبعام ٩١٢ - ٩١١ ق.م

٣- بعشا بن أخيا ٩١١ - ٨٨٨ ق.م

٤- أيله بن بعشا ٨٨٨ - ٨٨٧ ق.م

٥- زمرى (أسبوع فى عام ٨٨٧ ق.م)

٦- تبنى بن جينه ٨٨٧ ق.م

٧- عمرى ٨٨٧ - ٨٧٥ ق.م

٨- أحاب بن عمرى ٨٧٥ - ٨٥٣ ق.م

٩- أحازيا بن أحاب ٨٥٣ - ٨٥٢ ق.م

١٠- يورام بن أحاب ٨٥٢ - ٨٤٣ ق.م

١١- ياهو بن شافاط بن نمشى ٨٤٣ - ٨١٦ ق.م

١٢- يهوأحاز بن ياهو ٨١٦ - ٨٠٠ ق.م

١٣- يهوآش بن يهوأحاز ٨٠٠ - ٧٨٥ ق.م

١٤- يروبعام الثانى بن يوآش ٧٨٥ - ٧٤٤ ق.م

١٥- زكريا بن يروبعام ٧٤٤ ق.م

١٦- شلوم بن يابيش ٧٤٤ ق.م

١٧- منحيم بن حادى ٧٤٤ - ٧٣٨ ق.م

١٨- فقحيا بن منحيم ٧٣٨ - ٧٣٧ ق.م

١٩- فقح بن رمليا ٧٣٧ - ٧٣٢ ق.م

٢٠- هوشع بن أيله ٧٣٢ - ٧٢٢ ق.م

أما قائمة ملوك يهوذا فتشتمل على

١- رحبعام ين سليمان ٩٣٣ - ٩١٧ ق.م

٢- أبيام بن رحبعام ٩١٧ - ٩١٥ ق.م

٣- أسا بن أبيام ٩١٥ - ٨٧٥ ق.م

٤- يهوشافاط بن آسا ٨٧٥ - ٨٥١ ق.م

٥- يهورام (يورام) بن يهوشافاط ٨٥١ - ٨٤٤ ق.م

٦- أحازيا بن يهورام ٨٤٤ - ٨٤٣ ق.م

٧- عثاليا (أم أحازيا) ٨٤٣ - ٨٣٧ ق.م

٨- يهواش (يوآش) بن أحازيا ٨٣٧ - ٧٩٨ ق.م

٩- أمصيا بن يوآش ٧٩٨ - ٧٨٠ ق.م

١٠- عزريا بن أمصيا ٧٨٠ - ٧٤٠ ق.م

١١- يوثام بن عزيا ٧٤٠ - ٧٣٥ ق.م

١٢- آحاز بن يوثام ٧٣٥ - ٧٢٠ ق.م

١٣- حزقيا بن آحاز ٧٢٠ - ٦٩٢ ق.م

١٤- منسى بن حزقيا ٦٩٢ - ٦٣٩ ق.م

١٥- يوشيا بن منسى ٦٣٨ - ٦٠٩ ق.م

١٦- يهوآحاز بن يوشيا ٦٠٩ ق.م

١٧- يهوياقيم بن يوشيا ٦٠٩ - ٥٩٨ ق.م

١٨- يهوياكين بن يهوياقيم (ثلاثة شهور) ٥٨٩ - ٥٩٧ ق.م

١٩- صدقيا بن يوشيا ٥٩٧ - ٥٨٦ ق.م

وبالإضافة إلى أخبار ملوك إسرائيل ويهوذا تناول سفر الملوك الأول والثانى بعض الموضوعات المهمة منها فى بداية الملوك الأول ما يختص بتاريخ سليمان (عليه السلام) وهو امتداد لصموئيل الثانى. وقد تم التركيز على بناء سليمان لقصره وللهيكل، وبعض الوعود والتحذيرات الإلهية لسليمان وزواجه من أبنة الفرعون، وإدارته للمملكة وقوته وحكمته وأعماله العسكرية والبحرية، وزيارة ملكة سبأ، وثروته وثراء مملكته، وعلاقاته وأعدائه فى الداخل والخارج.

كما ترد مقدمة عن انقسام المملكة وخاتمة عن أصل السامريين. وهناك بعض القصص عن الأنبياء مثل ايليا وقصة إليشع.



الفصــــل الثانـــى
أسفـــار الأنبياء الأواخر (الكبار)

أولاً : سفـــر إشعيـاء :

إشعياء هو آخر أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد وأهمهم على الاطلاق. وقد مـارس نشـاطه النبـوى فى عـصـر عزيا (٧٨٤ – ٧٤٦ ق.م) ويوثام (٧٤٥– ٧٤٢ق.م) وآحـاز (٧٤١ – ٧٢٦ ق.م) وحـزقـيـا (٧٢٥– ٦٩٧ ق.م) وكلهم من ملوك يهوذا. وقبل أن نبدأ فى الحديث عن نبوة إشعياء لابد من الاشارة إلى أن سفر إشعياء قد أثار كثيرا من المشاكل النقدية التى أجبرت علماء نقد الكتاب المقدس إلى الاعتقاد فى أن هناك أكثر من نبى بإسم إشعياء، وأن الإصحاحات ١ – ٣٩ كتبها إشعياء أول، بينما الإصحاحات ٤٠ – ٥٥ كتبها إشعياء ثان والإصحاحات ٥٦ – ٦٦ كتبها إشعياء ثالث [١]، وقد اختلفت التورايخ التى أعطيت لكل واحد منهم فإشعياء الأول من أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد بينما ينتمى إشعياء الثانى إلى فترة نهاية السبى البابلى أى أنه من أنبياء القرن السادس أو أنبياء السبى، كما يسمون أحيانا. هذا بينما ينتمى إشعياء الثالث إلى فترة ما بعد نهاية السبى مباشرة أو أنبياء العودة من المنفى كما تسميهم بعض المصادر. والجدير بالذكر أن هؤلاء الأنبياء الثلاثة الذين يحملون إسم إشعياء ضمهم سفر واحد دون تحديد لما يخص كل منهم من إصحاحات السفر. وكانت مهمة النقد المتنوع لمادة السفر تحديد الأجزاء التى تخص كل نبى من هؤلاء الأنبياء الثلاثة وفقا لما ذكرناه من قبل.

وعلى الرغم من انقسام السفر إلى ثلاثة أقسام مستقلة إلا أنها ترتبط فيما بينها ببعض المفاهيم الرئيسية منها مثلا التأكيد على تنزيه الألوهية

والاتفاق على مفهوم واحد للإيمان وتكرار بعض الأفكار الرئيسية مثل فكرة الصفوة أو بقية إسرائيل وفكرة الفقير وبعض الأفكار الحشرية الغيبية المكونة لمفهوم الخلاص المسيحانى (٢). هذا وقد أكدت الترجمة السبعينية على وحدة السفر واعتقد بعض علماء ومفسرى العهد القديم أن الوحدة التى تبدو فى بعض مفاهيم وأفكار السفر انما تعود إلى امكانية وجود مدرسة نشأت حول فكر إشعياء، وعملت على انتشار هذا الفكر، والحفاظ على مصطلحاته وألفاظه، وأن مجهود هذه المدرسة يظهر فى عملية ربط أقسام السفر ببعضها البعض (٣). بينما يقترح بعض الدراسين إمكانية قيام أحد تلاميذ إشعياء أو أحد الأنبياء المجهولين بتحرير السفر ونشر أفكاره ويحددون لتمام هذه العملية فترة ما بعد نهاية السبى مباشرة (٤).

١- الإصحاحات : ١- ٣٩

وقد شهدت الفترة التى عاصرها إشعياء القرن الثامن ق. م. كثيرا من الأحداث الهامة فى التاريخ الإسرائيلى القديم بل وفى تاريخ الشرق الأدنى القديم. فقد اعتلى تجلات بلاسر الثالث (٧٤٥ - ٧٢٧ ق.م) عرش آشور وقد سعى آحاز ملك يهوذا إلى اعلان الولاء لتجلات بلاسر الثالث رافضا الانضمام فى تحالف مع ملك إسرائيل وملك آرام ضد الآشوريين الذين تقدموا بجيوشهم لفض هذا التحالف وعزل الأجزاء الشمالية والغربية من فلسطين فى عام ٧٣٤ ق.م كما سقطت دمشق عاصمة الآراميين فى يد آشور عام ٧٣٢ ق.م. وبتشجيع من المصريين ومساعدتهم تمرد يوشيا ملك إسرائيل الشمالية ضد آشور وبعد حصار طويل سقطت السامرة العاصمة الشمالية على يد سرجون عام ٧٢٢ ووقع السبى الأول (٥)، وفى الجنوب حاول حزقيا بن آحاز الوقوف في وجه الغزو الآشورى وقد ساعدته الظروف الدولية حيث بدأت بابل مقاومة سلطة الأشوريين فى سبيل الحصول على استقلالها وكذلك تغيرت الأوضاع السياسية فى مصر بظهور قوة جديدة عملت على الوقوف فى

وجه التوسع الأشورى. وقد شجع هذا دولة يهوذا وبعض جيرانها على التمرد ضد الأشوريين إلا أن هذه المحاولة قد منيت بالفشل. وفى عام ٧٠١ تمكن سنحريب من قهر المتمردين فى فلسطين وسوريا مجبرا الجيش المصرى على التقهقر وتم اخضاع يهوذا ووضعت أورشليم تحت الحصار الأشورى ولم يتمكن سنحريب من إسقاطها أو سبى سكانها بسبب الأحداث التى أجبرته على العودة إلى أشور لمقاومة القوة البابلية الجديدة المناهضة للحكم الأشورى داخل بلاد النهرين.

فى ظل هذه الظروف السياسية والعسكرية ظهر أشعياء الذى عكست نبوآته المتعددة هذه الخلفية التاريخية بما ورد فى الاصحاحات ١ - ٣٩ من السفر من إشارات لها دلالات سياسية هامة ومما أبداه إشعياء نفسه من نشاط سياسى وما اتخده من مواقف تجاه الأحداث الجارية وبما أعطاه من تفسيرات دينية ومعللة للأوضاع المعاصرة.

وتشتمل نبوآت إشعياء على نوعين من النبوآت. النوع الأول يسمى بنبوآت الويل ويطلق على النوع الثانى نبوآت الخلاص المستقبلية.

١- نبوآت الويل :

هى مجموعة من النبوآت الموجهة ضد يهوذا الجنوبية وإسرائيل الشمالية بسبب الخطايا والآثام التى يرتكبها سكان وحكام هاتين المملكتين. ويمكن تلخيص هذه الخطايا فيما يلى :

(أ) معصية الرب ونكرانه :

«اسمعى أيتها السموات واصغى أيتها الأرض لأن الرب يتكلم ربيت بنين ونشأتهم. أما هم فعصوا على. الثور يعرف قانيه والحمار معلف صاحبه. أما إسرائيل فلا يعرف. شعبى لا يفهم. ويل للأمة الخاطئة الشعب الثقيل

الأثم نسل فاعلى الشر أولاد مفسدين. تركوا الرب استهانوا بقدوس إسرائيل ارتدوا إلى وراء» [٦] وهنا يشبه إشعياء يهوذا وإسرائيل بسدوم وعمورة: «اسمعوا كلام الرب ياقضاة سدوم اصغوا إلى شريعة الهنا يا شعب عمورة» [٧] ويظهر تأثر إشعياء بهوشع وعاموس فى استخدامه لصفة الزانية وإطلاقها على إسرائيل : «كيف صارت القرية الأمنية زانية. ملآنة حقا كان العدل يبيت فيها وأما الآن فالقاتلون. صارت فضتك زغلا وخمرك مغشوشة بماء» [٨].

(ب) الفساد الاجتماعى والانحلال الخلقى :

«رؤساؤك متمردون ولغفاء اللصوص. كل واحد منهم يحب الرشوة ويتبع العطايا. لا يقضون لليتيم ودعوى الأرملة لا تصل اليهم» [٩] وكذلك : «وأنتم قد أكلتم الكرم. سلب البائس فى بيوتكم. ما لكم تسحقون شعبى وتطحنون وجوه البائسين» [١٠] ويعدد إشعياء المظالم الاجتماعية والمفاسد المرتكبة : «ويل للذين يصلون بيتا ببيت ويقرنون حقلا بحقل حتى لم يبق موضع فصرتم تسكنون وحدكم فى وسط الأرض... ويل للمبكرين صباحا يتبعون السكر، للمتأخرين فى العتمة تلهبهم الخمر وصار العود والرباب والدف والناى والخمر ولائمهم وإلى فعل الرب لا ينظرون وعمل يديه لا يرون» [١١] وكذلك : «ويل للقائلين للشر خيرا وللخير شرا الجاعلين الظلام نورا والنور ظلاما الجاعلين المر حلوا والحلو مرا، ويل للحكماء فى أعين أنفسهم والفهماء عند ذواتهم، ويل للأبطال على شرب الخمر ولذى القدرة على مزج المسكر. الذين يبررون الشرير من أجل الرشوة وأما حق الصديقين فينزعونه منهم» [١٢]. وكذلك نقرأ: «وصار مرشدو هذا الشعب مضلين ومرشدوه مبتلعين لأجل ذلك لا يفرح السيد بفتيانه ولا يرحم يتاماه وأرامله لأن كل واحد منهم منافق وفاعل شر وكل فم متكلم بالحماقة» [١٣] ومن ذلك أيضا: «لا يشفق الإنسان على أخيه يلتهم على اليمين ويأكل على الشمال فلا يشبع يأكلون كل واحد لحم

ذراعه» [١٤] ومن نقده الاجتماعى لقضاة الشعب ورؤسائه: «ويل للذين يقضون أقضية البطل وللكتبة الذين يسجلون جورا ليصدوا الضعفاء عن الحكم ويسلبوا حق بائسى شعبى لتكون الأرامل غنيمتهم وينهبوا الأيتام» [١٥] ويصف إشعياء الأمة كلها بالنفاق : «ويل لأشور قضيت غضبى والعصا فى يدهم هى سخطى. على أمة منافقة أرسله» ويصف الشعب بأنه متمرد: «لأنه شعب متمرد أولاد كذبة [١٦] أولاد لم يشاءوا أن يسمعوا شريعة الرب، الذين يقولون للرائين لا تروا وللناظرين لا تنظروا لنا مستقيمات كلمونا بالناعمات انظروا مخادعات حيدوا عن الطريق ميلوا عن السبيل اعزلوا من أمامنا قدوس إسرائيل» [١٧]. ويتهمهم إشعياء بالظلم والاعوجاج: «توكلتم على الظلم والاعوجاج واستندتم عليهما» [١٨] وكذلك يتهمهم بالتخريب والنهب: «ويل لك أيها المخرب وأيها الناهب ولم ينهبوك» [١٩].

وبهذا يمكن تلخيص الوان الفساد الاجتماعى والانحلال الخلقى من الشعب ورؤسائه فى التمرد واللصوصية وانتشار الرشوة والغنى الفاحش وحياة اللهو والترف والمفاسد والاكثار من شرب المسكر، والقهر والظلم والطمع والحقد، والقضاء بالباطل، والنهب، وسلب الحقوق وظلم الفقير والأرملة، ونهب الأيتام، والنفاق والكذب والخداع والزيغ والميل والضلال، والتخريب، والغرور والكبرياء، ونصرة الشر والشرير، والفجور والفسق إلى غير ذلك.

(جـ) الفساد الدينى والأخذ بالمظهر لا بالمضمون الدينى:

وينتج عن معصية الرب ونكرانه ظهور ألوان من الفساد الدينى يذكر إشعياء بعضا منها على النحو التالى :

١- الأخذ بالمظاهر الدينية الشكلية وعدم الاهتمام بالمضامين الدينية والأخلاقية للعبادة. وبهذا تتحول الطقوس والشعائر إلى مجموعة من الأفعال

والأقوال الخالية من المضمون. ويعبر إشعياء عن هذا الوضع بقوله «لماذا لى كثرة ذبائحكم يقول الرب. اتخمت من محرقات كباش وشحم مسمنات وبدم عجول وخرفان وتيوس ما أسر. حينما يأتون لتظهروا أمامى من طلب هذا من أيديكم أن تدوسوا دورى. لا تعودوا تأتون بتقدمة باطله. البخور هو مكرهة لى. رأس الشهر والسبت ونداء المحفل. لست أطيق الاثم والاعتكاف. رؤوس شهوركم وأعيادكم بغضتها نفسى، صارت على ثقلا مللت حملها. فحين تبسطون أيديكم أستر عينى عنكم وإن كثرتم الصلاة لا أسمع أيديكم ملآنه دما. اغتسلوا تنقوا اعزلوا شر افعالكم من أمام عينى. كفوا عن فعل الشر. تعلموا فعل الخير. اطلبوا الحق. انصفوا المظلوم اقضوا لليتيم. حاموا عن الأرملة» [٢٠] ويلاحظ فى هذا النص السابق التشابه الواضح بين إشعياء وكل من عاموس وهوشع وميخا فى التأكيد على العبادة الصحيحة من خلال الربط بين الدين والأخلاق وعدم الفصل بين الشعائر الدينية والسلوك الإنسانى فالأولى لا قيمة لها إذا لم تؤد إلى تغيير فى سلوك الفرد بحضه على فعل الخير ونبذ الشر.

٢- نقد المؤسسات الدينية لفسادها واهمالها أمور الدين:

من أهم ألوان الفساد الدينى التى يذكرها إشعياء إهمال المؤسسات الدينية الهامة لواجباتها الدينية الأمر الذى أدى إلى الفوضى الدينية ووقوع الناس فى شتى المفاسد الدينية. ويصف إشعياء حال بعض القائمين على الحياة الدينية الإسرائيلية على النحو التالى: «صار مرشدوا هذا الشعب مضلين» [٢١] والقضاة يقضون بالباطل: «ويل للذين يقضون اقضية البطل. وللكتبة الذين يسجلون جورا ليصدوا الضعفاء عن الحكم» [٢٢] وينقد الكهان والأنبياء المحترفين بقوله: «هولاء أيضا ضلوا بالخمر وتاهوا بالمسكر ... الكاهن والنبى ضلا فى الرؤيا قلقا فى القضاء .. ليس مكان لمن يعلم معرفة

ولمن يفهم تعليما» [٢٣] «ويل للذين يتعمقون ليكتموا رأيهم عن الرب فتصير أعمالهم فى الظلمة ... بالتحريفكم» [٢٤].

(د) النقــد السياســـى:

يوصف إشعياء أحيانا بأنه نبى ورجل دولة [٢٥]، فقد جمع إشعياء بين العمل النبوى والعمل السياسى، وأعطى رؤية سياسية للعصر وأحداثه مستندة إلى الإرادة الإلهية، ومفسرة لهذه الأحداث فى ظل هذه الإرادة. ونظرا لأن فترة إشعياء كانت فترة سياسية حاسمة بالنسبة لمستقبل إسرائيل الشمالية ويهوذا فى الجنوب، فقد تدخل النبى إشعياء تدخلا مباشرا فى الأمور السياسية لعصره وشارك مشاركة فعلية فى ابداء النصيحة السياسية لملوك يهوذا وإسرائيل، وتوجيه النقد السياسى الشديد لبعض هؤلاء الملوك الذين لم تتفق سياساتهم مع التوجيهات الدينية لإشعياء. وشهدت الفترة من ٧٤٢ – ٧٠١ ق.م أحداثا عظيمة ومؤثرة فى التاريخ الإسرائيلى فقد سقطت إسرائيل الشمالية فى ٧٢١ ق.م وخربت عاصمتها السامرة كما شهدت خضوع يهوذا لآشور، وهكذا أصبح ما تنبأ به كل من عاموس وهوشع حقيقة فى عصر ميخا وإشعياء. وقد نظر إشعياء إلى هذه التطورات التاريخية نظرة النبى صاحب الاهتمامات السياسية فقد تكونت لديه رؤية سياسية كافية لتوجيه الأمور وتعليل الأحداث بما يوافق علاقة يهوه بشعبه. ولم تخل رؤية إشعياء السياسية من الفهم السياسى لطبيعة الصراع الدائر بين القوى صاحبة السيادة فى الشرق الأدنى القديم خلال عصره وعلى الخصوص القوة الآشورية والقوة المصرية. فقد نادى إشعياء بضرورة عدم الاعتماد على مصر فى دفع الغزو الآشورى عن إسرائيل الشمالية أو عن يهوذا فى الجنوب. فقد فقدت مصر قوتها بسبب الصراعات الداخلية فيها ولم تكن فى وضع يسمح لها بالدفاع عن الولايات التى كانت تحت سيادتها قبل الغزو الآشورى [٢٦]. ولهذا نجد إشعياء يعتبر الاعتماد على مصر أمرا سياسيا لا يخلو من حمق

وغباء سياسى فضلا عن أنه بعد عن يهوه وتحقير لقوته كإله فى علاقته بشعبه. وهكذا نقرأ : «ويل للذين ينزلون إلى مصر للمعونة ويستندون على الخيل ويتوكلون على المركبات لأنها كثيرة وعلى الفرسان لأنهم أقوياء جدا ولا ينظرون إلى قدوس إسرائيل ولا يطلبون الرب وهو أيضا حكم ويأتى بالشر ولا يرجع بكلامه ويقوم على بيت فاعلى الشر وعلى معونة فاعلى الآثم. وأما المصريون فهم أناس لا ألهة وخيلهم جسدا لا روح والرب يمد يده فيعثر المعين ويسقط المعان ويفنيان كلاهما معا» (٢٧). وفى نفس المعنى يقول: «ويل للبنين المتمردين يقول الرب .. الذين يذهبون لينزلوا إلى مصر ولم يسألوا فمى ليلتجئوا إلى حصن فرعون ويحتموا بظل مصر فيعتبر لكم حصن فرعون خجلا والاحتماء بظل مصر خزيا» (٢٨). ويطالب إشعياء شعبه بالاعتماد على الرب لأنه لا منفعة ولا معونة فى الاعتماد على القوة الأجنبية : «قد خجل الجميع من شعب لا ينفعهم. ليس للمعونة ولا للمنفعة بل للخجل والخزى... فان مصر تعنى باطلا وعبثا ... ويسقط أشور بسيف غير رجل وسيف غير إنسان... ويكون مختاروه تحت الجزية» (٢٩). لأنه هكذا قال السيد الرب قدوس إسرائيل. «بالرجوع والسكون تخلصون» (٣٠).

وهكذا تتأثر تعليم إشعياء بالظروف السياسية لعصره وأهمها ظهور القوة الآشورية واخضاعها لبلدان الشرق الأدنى القديم والتأثير المباشر على مملكتى إسرائيل ويهوذا حيث سقطت الأولى وخضعت الثانية لآشور. وأمام هذه الأحداث السياسية الضخمة يعلن إشعياء عظمة إله إسرائيل الملك الحاكم لكل الأمم بما فى ذلك الآشوريين والمصريين. وخلاص إسرائيل يتحقق فقط من خلال العودة إلى إلاه الواحد والاتكال عليه وعدم الاعتماد على القوى الزائلة.

ويمكن تلخيص أفكار إشعياء الواردة فى هذا القسم من سفره ١ – ٣٩ على النحو التالى: أنه فى مقابل القوى الدنيوية التى أخضعت الإسرائيليين

فى الشمال واليهوذيين فى الجنوب تقف القوة الإلهية الجبارة العظيمة المسيطرة على كل القوى، أنه الإله الواحد المقدس القوى الجبار المثير للرغبة والرهبة فى روح المؤمن به، ويستخدم إشعياء عبارة «الإله الواحد المقدس» تعبيرا عن القوة الإلهية الجبارة المنزهة عن كل القوى الأخرى. وهى عبارة تعكس أيضا الكمال الأخلاقى المتضمن فى الألوهية. ويأخذ الإيمان بالإله الواحد المقدس طابعا عمليا يتطلب من الإنسان هجر كل الارتباطات والتحالفات الإنسانية ويدعو إلى عدم خشية الأمم الأجنبية وما تملكه من قوى. فالإله وحده هو المستحق للرهبة والخشية ولابقاء بدون هذا الإيمان (٣١).

ويربط إشعياء الخلاص بالسلوك الأخلاقى مركزا على الجانب أو البعد الأخلاقى فى يهوه: «ويتعالى رب الجنود بالعدل ويتقدس الإله القدوس بالبر» (٣٢). كذلك يعتبر إشعياء العدالة نتيجة من نتائج اتصاف الإله بالرحمة: «ولذلك يقوم ليرحمكم لأن الرب إله حق»(٣٣). ويربط إشعياء الأحداث السياسية المدمرة لشعبه بالواقع الدينى والخلقى لهذا الشعب ويعتبر الأول نتيجة ضرورية لهذا الواقع. ويأخذ العقاب الإلهى للشعب على خطيئته أكثر من شكل من بينها الكوارث الطبيعية والانحلال الداخلى والغزو الخارجى. بل ويعتبر هذا العدو الخارجى عصا يهوه المعبرة عن غضبه (٣٤) فالإله يستخدم عدو شعبه لتأديب شعبه وتهذيبه (٣٥).

ويعبر إشعياء عن الأمل فى تحقيق خلاص جماعته من خلال فكرتين دينيتين إحداهما فكرة الصفوة الباقية الطاهرة المؤمنة التى ستبقى ولا تهلك مع الجماعة الآثمة : «ويكون فى ذلك اليوم أن بقية إسرائيل والناجين من بيت يعقوب لا يعودون يتوكلون أيضا على ضاربهم بل يتوكلون على الرب قدوس إسرئيل الحق. ترجع البقية بقية يعقوب إلى الله القدير لأنه وإن كان شعبك يا إسرائيل كرمل البحر ترجع بقية منه. قد قضى بفناء فائض بالعدل لأن السيد رب الجنود يصنع فناء وقضاء فى كل الأرض» (٣٦) وواضح فى

هذا الاقتباس كيف يربط إشعياء ربطا وثيقا بين العوامل السياسية والدينية فالجماعة الآثمة تلقى عقابها على يد عدوها الذى يستخدمه إله الجماعة لتأديب جماعته. وحتى لا تفنى الجماعة يحرص الرب على خلاصها من خلال بقية إسرائيل العائدة إلى الرب.

والوسيلة الثانية لتحقيق الخلاص يعبر عنها إشعياء من خلال فكرة «الملك القادم» المحقق للآمال المسيحانية والحياة الجديدة للجماعة: «ولكن يعطيكم السيد نفسه آية ها العذراء تحبل وتلد ابنا وتدعو اسمه عمانوئيل... لأنه يولد لنا ولد ونعطى ابنا وتكون الرياسة على كتفه ويدعى اسمه عجيبا مشيرا إلها قديرا أبا أبديا رئيس السلام لنمو رياسته وللسلام لا نهاية على كرسى داود وعلى مملكته ليثبتها ويعضدها بالحق والبر من الآن إلى الابد... ويخرج قضيب من جذع يسى وينبت غصن من أصوله ويحل عليه روح الرب روح الحكمة والفهم روح المشورة والقوة روح المعرفة ومخافة الرب ... يقضى بالعدل للمساكين ويحكم بالانصاف لبائسى الأرض... ويكون البر منطقة متنيه والأمانة منطقة حقويه فيسكن الذئب مع الخروف ويربض النمر مع الجدى والعجل والشبل والمسمن معا وصبى صغير يسوقها ... ويكون فى ذلك اليوم أن أصل يسى القائم راية للشعوب إياه تطلب الأمم ويكون محله مجدا» (٣٧). وفى هذه الصورة الخلاصية الأخيرة يرى إشعياء عالما جديدا تنتهى فيه قوى التدمير، ويحل السلام الشامل، ويحدث تغيير جذرى للنظام الكونى حيث تسود العدالة فى ظل الاعتراف بسيادة الرب (٣٨).

٢- الإصحاحات ٤٠ - ٥٥

وتمثل الاصحاحات ٤٠- ٥٥ قسما مستقلا لأن هذه الاصحاحات تتحدث عن نهاية السبى وعن الفترة المحصورة بين انتصارات كورش الفارسى على ليديا ٥٤٦ ق.م. وسقوط بابل ٥٣٩ ق.م. ومن ناحية أخرى لاحظ علماء النقد

أن الاصحاحات ٤٠- ٥٥ تعالج موضوع التوحيد معالجة لاهوتية دقيقة ومفصلة وباستخدام مصطلحات دينية واضحة لم يسبق لها وجود فى العهد القديم. هذا بالاضافة إلى أختلاف الأفكار الخلاصية فى إشعياء الثانى عنها عند إشعياء النبى. كما أن هناك اختلافا واضحا فى النظرة إلى الأمم الأجنبية التى يرى إشعياء الثانى امكانية تحولها وهدايتها. وبالاضافة إلى هذا وذاك فهناك اختلافات أسلوبية واضحة بين الاثنين.

وعلى الرغم من هذه الاختلافات فهناك أمور مشتركة بين الأقسام الثلاثة للسفر منها استخدام التعبير «قدوس إسرائيل»، واشتراكها فى فكرة خشية الله وتقواه والتواضع تجاهه إلى غير ذلك من العناصر التى ميزت التجربة الدينية عند النبى إشعياء، والتى جعلت التراث اليهودى ينظر إلى سفر إشعياء على أنه عمل واحد لكاتب واحد بصرف النظر عن المشاكل التاريخية والأدبية الناجمة عن هذه النظرة.

وتشتمل الاصحاحات٤٠ – ٥٥ على مقدمة ٤٠ : ١١ – ١١ وعلى خاتمة ٥٥ : ١٠ – ١٣ تمجدان قدره الله وعمله فى التاريخ. وتهتم الاصحاحات ٤٠ – ٤٨ بالسبى الإسرائيلى فى بابل بينما تهتم الاصحاحات ٤٩ – ٥٥ بعودة صهيون. وقد توصل علماء النقد إلى عزل ما يقرب من خمسين وحدة ذات أجناس أدبية متنوعة داخل هذه الاصحاحات منها نبوؤات متنوعة وويلات وتحذيرات ورسائل ومحاورات ورؤى وإشارات تاريخية وترانيم وتتكرر فى هذه الاصحاحات موضوعات متشابهة مثل تكرار بعض الأحداث الهامة فى تاريخ إسرائيل، والعودة إلى فلسطين والدور المسكونى لإسرائيل، وهداية الأمم وتحولها ويهوه كاله واحد خالق مسيطر على التاريخ.

ومن خلال رؤية إشعياء الثانى التاريخية تبرز ثلاث فترات هامة فى التاريخ الإسرائيلى : الفترة الإبراهيمية، وفترة الخروج والغزو، ثم الفترة الداوودية. ويركز إشعياء الثانى على التراث الإسرائيلى من خلال شخصيات

ابراهيم وموسى وداود. ومن الواضح أيضا إهتمام إشعياء الثانى بفكرة التوحيد التى أعاد صياغتها فى لغة مباشرة قوية فريدة من نوعها فى العهد القديم حيث تصادفنا العبارات التالية فى الحديث عن الألوهية وطبيعتها وصفاتها: «فبمن تشبهون الله وأى شبه تعادلون به» (٤٠ : ١٨). فبمن تشبهوننى فأساويه» (٤٠ : ٢٥) «إله الدهر الرب خالق أطراف الأرض لا يكل ولا يعيا» (٤٠ : ٢٨) «أنا الأول وأنا الآخر ولا إله غيرى» (٤٤ : ٦) «أنا الرب صانع كل شئ ناشر السموات وحدى باسط الأرض» (٤٤: ٢٤) «أنا الرب وليس آخر. لا إله سواى» (٤٥ : ٥) «مصور النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر» (٤٥ : ٧) «بمن تشبهوننى وتسووننى وتمثلوننى لنتشابه» (٤٦ : ٥). كل هذه الفقرات تشير إلى تنزيه الإله الخالق عن خلقه ومنع تشبيهه ومساواته وتمثيله بأى شئ من خلقه وهى بلا شك أفكار جديدة عى لغة العهد القديم [٣٩].

ويربط إشعياء الثانى أيضا بين قدرة الرب الخالقه وقدرته المخلصة. فخلق العالم وخلاص إسرائيل من أهم أعمال الرب وهما مرتبطان ببعضهما البعض [٤٠]. ويلاحظ أيضا أن هناك نزعة عالمية تطغى على رؤية إشعياء الثانى فى الإلوهية فالإله إله كل الأرض (٥٤: ٥) وخلاصه يمتد إلى كل الأرض «فقد جعلتك نورا للأمم لتكون خلاصى إلى أقصى الأرض» (٤٩ : ٦) وستتحول كل الأمم إلى عبادته والسجود له. هذه النزعة العالمية أدت بالضرورة إلى الحديث عن التبشير بالإله الواحد والدعوة إليه : «لكى يعلموا من مشرق الشمس ومن مغربها أن ليس غيرى. أنا الرب وليس آخر. مصور النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر أنا الرب صانع كل هذه» (٤٥: ٥– ٧). وفى موضع آخر تتضح الرغبة لدى إشعياء الثانى فى هداية العالم:

«أليس أنا الرب ولا إله آخر غيرى. إله بار ومخلص. ليس سواى. التفتوا إلى واخلصوا يا جميع أقاصى الأرض لأنى أنا الله وليس آخر.. أنه لى تجثو كل

ركبة يحلف كل إنسان» (٤٥: ٢١ - ٢٣). وهكذا يتخذ العهد بالعبادة لله وتحقيق الخلاص وجهة عالمية فالإله ليس إله إسرائيل فقط، والخلاص ليس لإسرائيل وحدها. وان كان إشعياء الثانى يجعل معرفة الأمم بالإله الواحد وبالخلاص من خلال إسرائيل التى تم تحديدها فى إشعياء الثانى على أنها «بقية إسرائيل» (٤٦: ٣) أو أنها «فقراء الرب» أو «بائسوه» (٤٩ : ١٣) أو الذين حفظوا الشريعة فى قلوبهم (٥١ : ٧) أو «عبيد الرب» (٤٤: ١، ٥٤ : ١٧). وأحيانا باستخدام عبارة «نسل إسرائيل» بالمعنى الدينى لها (٤٤ : ٣).

وتتضح القدرة الخلاصية للرب من خلال استخدامه للملوك الوثنيين كأداة إلهية يتم من خلالها توقيع العقاب الإلهى على أعداء إسرائيل وتحقيق أمل العودة للمسبيين. ويتحقق هذا من خلال الملك الفارسى كورش الذى يطلق عليه أشعياء الثانى لقب «المسيح» (٤٥ : ٢٧) أو «الراعى» (٤٤: ٢٨). فعلى يد كورش سيتم سقوط بابل واعادة بناء أورشليم وتأسيس الهيكل (٤٤: ٢٨). ويتنبأ إشعياء الثانى بهزيمة بابل وسقوطها: «انزلى واجلسى على التراب أيتها العذراء ابنة بابل اجلسى على الأرض بلا كرسى يا ابنة الكلدانيين ... أجلسى صامته وادخلى فى الظلام يا ابنة الكلدانيين لأنك لا تعودين تدعين سيدة الممالك» (٤٨ : ١ - ٥).

ويصور إشعياء الثانى عودة المسبيين إلى أورشليم فى شكل خروج جديد تحت قيادة الرب : «اخرجوا من بابل اهربوا من أرض الكلدانيين» (٤٨: ٢٠) وينظر إشعياء الثانى إلى الخروج من بابل على أنه تكرار للخروج من مصر ويذكر المسبيين بقوة الرب وقدرته فى الماضى : «استيقظى استيقظى البسى قوة ياذراع الرب. استيقظى كما فى أيام القدم كما فى الأدوار القديمة ... ألست أنت هى المنشقة البحر مياه الغمر العظيم الجاعلة أعماق البحر طريقا لعبور المفديين. ومفديو الرب يرجعون ويأتون إلى صهيون بالترنيم ...» (٥١: ٩ - ١١). ويعتبر إشعياء الثانى الرجوع من بابل علامة العفو الإلهى عن خطيئة

الشعب، بل هو فاتحة لعصر خلاص عالمي يضم الأمم الأخرى إلى جانب إسرائيل [٤١].

ومن العبارات التي تتكرر في إشعياء الثاني ولها علاقة بفكرة الخلاص عنده عبارة «عبد الرب» الواردة في ٤١ : ٨ – ٩، ٤٢ : ١٩، ٤٣ : ١٠، ٤٤: ١– ٢، ٤٨ : ٢٠ ويبدو أن لعبد الرب وظيفة مزدوجة الأولى ذات طابع قومي والثانية ذات طابع عالمي كما يبدو من الاقتباس التالي : «هو ذا عبدي الذي اعضده مختاري الذي سرت به نفسي. وضعت روحي عليه فيخرج الحق للأمم ... لا يكل ولا ينكسر حتى يضع الحق في الأرض وتنتظر الجزائر شريعته ... أنا الرب قد دعوتك بالبر فأمسك بيدك وأحفظك وأجعلك عهدا للشعب ونورا للأمم». (٤٢ : ١ – ٧) «ويتضح مع بعض الفقرات الأخرى أن وظيفة «عبد الرب» التعليم والوعظ بالدين الحقيقي وتعريف الناس بالإله: «وعبدي الذي اخترته لكي تعرفوا وتؤمنوا بي وتفهموا أني أنا هو قبلي لم يصور إله وبعدي لا يكون. أنا أنا الرب وليس غيري مخلص ...» (٤٣ : ١٠ – ١٣) (٥٠ : ٤ – ٥) ويتحقق بواسطة عبد الرب الخلاص لكل الأمم : «فقد جعلتك نورا للأمم لتكون خلاصي إلى أقصى الأرض» (٤٩ : ٦) وهو يتحمل اثم القوم ويتعرض للاضطهاد والوان الشقاء والمعاناة (٥٣ : ٤ – ١٢). ويتضح من كل هذه الاقتباسات أن الموضوعات التي وردت مرتبطة بعبد الرب هي التوحيد والتبشير بالإله الواحد، وهداية الأمم.

ونظرا للغموض المحيط بشخصية «عبد الرب» فقد خضعت الفقرات الخاصة به في إشعياء الثاني لعديد من وجوه النقد من أهمها رفض فكرة المؤلف الواحد لإشعياء الثاني والحديث عن مؤلف ثان للأجزاء الخاصة بعبد الرب للأنها تختلف في الأسلوب عن بقية إشعياء الثاني. ومن بين النقاد من اعتبر وجود أكثر من شخص تشير إليه عبارة «عبد الرب» منها الاشارة إلى إسرائيل [٤٢] ومنها الاشارة إلى المسيح المخلص. فنجد مدرسة فلهاوزن

تعرف «عبد الرب» بإسرائيل فى الواقع التاريخى أو بإسرائيل مثالية أو بإسرائيل فى المنفى. ومن ناحية أخرى فسر بعض المفسرين شخصية «عبد الرب» بشخص حقيقى فى التاريخ مثل موسى أو إرميا أو شخص معاصر لإشعياء الثانى، أو إشعياء الثانى نفسه (٤٣). وقد فسره آخرون باحدى الشخصيات التاريخية مثل يهوياكين الملك المنفى أو يوشيا أو بملك بابل لما حملته بعض الفقرات من صفات ملكية تخص عبد الرب. ومال بعض المفسرين المسيحيين إلى فهم «عبد الرب» فهما مسيحيا اشارة إلى شخص المسيح عليه السلام (٤٤) واعتمادا على بعض العبارات التى ترجمت ترجمة مسيحية مثل : «جعل نفسه ذبيحة اثم» (٤٥)، «وهو حمل خطيئة كثيرين وشفع فى المذنبين» (٤٦)، «وهو مجروح لأجل معاصينا مسحوق لأجل آثامنا ... كلنا كغنم ضللنا. ملنا كل واحد إلى طريقه والرب وضع عليه آثم جميعنا» (٤٧). (قارن هذه الاقتباسات السابقة بما ورد فى لوقا ٢٢ : ٣٨ يوحنا ١ : ٢٩. وقد اعتبر الاصحاح الثالث والخمسين بما يحمله من هذه الدلالات المسيحية انجيلا خامسا عند بعض المفسرين المسيحيين الذين يعطون لهذا الاصحاح أهمية خاصة لأنه عندهم يتبنأ بأعمال عيسى عليه السلام وبرسالته وطبيعتها.

٣- الإصحاحات ٥٦ - ٦٦

اضطر بعض علماء نقد العهد القديم إلى إسناد الاصحاحات (٥٦ - ٦٦) إلى إشعياء ثالث وذلك لوجود بعض الاختلافات بينها وبين اصحاحات إشعياء الأول والثانى فبالإضافة إلى استخدام أساليب وألفاظ مميزة، هناك أيضا العالم المختلف الذى يتحدث عنه إشعياء الثالث والموضوعات المختلفة وغياب بعض الموضوعات السائدة فى إشعياء الأول والثانى. وأول هذه المخالفات أن المجتمع الذى تتحدث عنه إصحاحات إشعياء الثالث ليست مجتمع إشعياء الثانى، فهو ليس مجتمع السبى أو المنفى (٤٨). ولا توجد

إشارات إلى خروج جديد أو مسيرة جديدة عبر الصحراء كما هو الحال فى إشعياء الثانى. وبدلا من ذلك نجد تركيزا شديدا على المعبد وطقوس المعبد، وهى أمور لم يرد لها ذكر مفصل فى إشعياء الثانى. بل يلاحظ أن صهيون الجديدة التى تحدث عنها إشعياء الثانى كانت بلا معبد. ولم يرد المعبد سوى مرة واحدة فى إشعياء الثانى (٤٤ - ٢٨) فاسترداد المعبد لم يمثل عنصرا أساسيا فى صورة استرداد إسرائيل وصهيون ويعتقد د.ن فريدمان أنه من الصعب تصور مجتمع بدون المعبد والعبادة كما تصور إشعياء الثانى [٤٩]. ولكن مجتمع إشعياء الثانى وصهيون الجديدة حسب اعتقاده لا تشمل على أى من المؤسسات المعهودة المرتبطة بالمعبد.

ونظرا لهذه الاختلافات فقد أعطى علماء نقد العهد القديم تاريخا مختلفا لإشعياء الثالث مع بعض الاختلافات حول هذا التاريخ. فقد حدده دوم حوالى ٤٥٠ ق.م. بينما اعتبره ماكنزى متأخرا عن ٥٣٧ ق.م. فبعض الفقرات فى رأيه تشير إلى أن معبد أورشليم كان قد تم إعادة بنائه. أو على الأقل هناك توقع بتمام بنائه (٥٦ : ٧، ٦٠ : ١٣، ٦٦ : ١، ٦، ٢٠) ولهذا اقترح ماكنزى الفترة بين ٥٣٧ - ٤٤٥ ق.م. كتاريخ لإشعياء الثالث استنادا إلى اشارات فى عزرا ونحميا تتفق مع إشعياء الثالث حول وضع المجتمع اليهودى خاصة فيما يتعلق بفقره المادى والروحى وأن الثنائيه الملحوظة حول طبيعة المجتمع فى إشعياء الثالث تشير إلى وجود خلاف رئيسى أوصرا ع مقسم للمجتمع ومهدد لوحدته [٥٠]. أما عن علاقة إشعياء الثالث بالثانى والأول فيؤكد ماكينزى أن إشعياء الثالث يتكون من عدة أقوال نبوية ترتبط فكرا وروحا بإشعياء القرن الثامن، وهى الروح التى حافظ عليها إشعياء الثانى وغيره من تلاميذ إشعياء.

ويلاحظ أيضا أن نظرة إشعياء الثالث إلى الأجانب أو الجوييم نظرة أكثر تسامحا واتساعا من نظرة إشعياء الثانى. فالشعوب الأجنبية سيسمح لها

بالانضمام إلى جماعة إسرائيل : «فلا يتكلم إبن الغريب الذى اقترن بالرب قائلا افرازا أفرزنى الرب من شعبه ولا يقل الخصى ها أنا شجرة يابسة لأنه هكذا قال الرب للخصيان الذين يحفظون سبوتى ويختارون ما يسرنى ويتمكسون بعهدى أنى أعطيهم فى بيتى وفى أسوارى نصبا واسما أفضل من البنين والبنات أعطيهم أسما أبديا لا ينقطع. وأبناء الغريب الذين يقترنون بالرب ليخدموه وليحبوا إسم الرب ليكونوا له عبيدا كل الذين يحفظون السبت لئلا ينجسوه ويتمسكون بعهدى أتى بهم إلى جبل قدسى وأفرحهم فى بيت صلاتى وتكون محرقاتهم وذبائحهم مقبولة على مذبحى لأن بيتى بيت الصلاة يدعى لكل الشعوب» (٥١) وكما يقول ماكنزى، لا يوجد كاتب من بين كتاب العهد القديم عبر تعبيرا صريحا عن زوال الفروق بين الإسرائيليين والأجانب كما عبر كاتب إشعياء الثالث الذى تصور الشعوب الأجنبية وهى تعبد فى صهيون وتخدم ككهنة ولاويين، وتنضم إلى جماعة الرب فى بيت الرب تقدم قرابينها وذبائحها جنبا إلى جنب مع الإسرائيليين (٥٢).

ويعتبر موضوع الخلاص من الموضوعات المشتركة بين إشعياء الثانى والثالث. ولكن يتفوق إشعياء الثالث فى اعطاء صورة مادية للخلاص. فالخلاص عنده نور وشفاء وثروة أو وفرة فى الطعام واسترداد لحطام يهوذا وعودة لاستيطان إسرائيل فى أرض خصوبة ورخاء وحياة سلام وسرور حياة مليئة بالوفرة. والطريقة التى يتم بها الخلاص طريقة مفاجئة ونتيجة لعناية يهوه بشعبه. ويركز إشعياء الثالث على الثروة التى ستحل على الشعب من الشعوب الأخرى. الخلاص هو السلام والأمان والسعادة والسرور واسترداد إسرائيل كخطيبة أو عروس ليهوه (٥٣).

ومن عناصر فكرة الخلاص التى لا توجد فى إشعياء الثانى ويركز عليها إشعياء الثالث عنصر الخلاص المؤجل أو المعطل. فهناك وعد بالخلاص ولكنه عهد مؤجل لأن جماعة الرب اكتفت بممارسة الطقوس ولم تهتم بالعلاقات

الإنسانية الطيبة داخل الجماعة. والخلاص مؤجل بسبب فشل هذه الجماعة فى تجديد نفسها أخلاقيا وانغمست فى الخطايا «ها أن يد الرب لم تقتصر عن أن تخلص ولم تثقل أذنه عن أى تسمع، بل آثامكم صارت فاصلة بينكم وبين إلهكم وخطاياكم سترت وجهه عنكم حتى لا يسمع» (٥٤) وهنا يؤكد إشعياء الثالث على الكمال الأخلاقى كضرورة لتحقيق الخلاص المؤجل: «لأن أيديكم قد تنجست بالدم وأصابعكم بالآثم. شفاهكم تكلمت بالكذب ولسانكم يلج بالشر . ليس من يدعو بالعدل وليس من يحاكم بالحق يتكلمون على الباطل ويتكلمون بالكذب.. أعمالهم أعمال آثم وفعل الظلم فى أيديهم. أرجلهم إلى الشر تجرى وتسرع إلى سفك الدم الزكى. أفكارهم أفكار آثم. فى طريقهم آغتصاب وسحق. طريق السلام لم يعرفوه وليس فى مسابكهم عدل جعلوا لأنفسهم سبلا معوجة كل من يسير فيها لا يعرف سلاما .. من أجل ذلك ابتعد الحق عنا ولم يدركنا العدل. ننظر نورا فاذا ظلا ... ننتظر عدلا وليس هو. خلاصا فيبتعد عنا لأن معاصينا كثرت أمامك وخطايانا تشهد علينا... وقد ارتد الحق إلى الوراء والعدل يقف بعيدا» (٥٥).

والخلاص عند إشعياء الثالث لن يتحقق إلا فجأة ومن خلال حكم دينونة ضد هؤلاء المعطلين للخلاص. وهؤلاء سيقع بهم قضاء الرب وحكمه كما وقع على الأمم وعلى كل إسرائيل فى السبى. ولن يكون الحكم عاما على كل الشعب بل سيقع بهؤلاء الذين يضعون العراقيل أمام الخلاص وهؤلاء هم الأغنياء الذين يمثلون إسرائيل الزائفة ولكى يتحقق لابد من القضاء على هؤلاء الممثلين لإسرائيل الزائفة والابقاء على إسرائيل الحقيقية : «روح السيد الرب على لأن الرب مسحنى لأبشر المساكين أرسلنى لأعصب منكسرى القلب لأنادى للمسبيين بالعتق، وللمأسورين بالإطلاق لأنادى بسنة مقبولة للرب وبيوم انتقام لإلهنا لأعزى كل النائحين» (٥٦).

ويتصور إشعياء الثالث الخلاص فى شكل خلق جديد: «لأنى ها أنذا خالق سموات جديدة وأرضا جديدة فلا تذكر الأولى ولا تخطر على بال» (٥٧) ويلاحظ أن التأكيد على الكمال الأخلاقى كضرورة لتحقيق الخلاص يبعث موضوع المسئولية الفردية عن الأعمال فى مقابل المسئولية الجماعية (٥٨) فإشعياء الثالث يعطى أهمية كبيرة للسوك الإنسانى المستقل، ويكسب العمل الإنسانى قيمة تم اهمالها سابقا حين احتوت المسئولية الجماعية المسئولية الفردية وأفقدت السلوك الفردى قيمته ومعناه. ويركز إشعياء الثالث أيضا على مفهوم الطاعة كجوهر للتدين (٥٩). طاعة الإرادة الإلهية تمنع من وقوع الكوارث التى تسببها الخطايا الناتجة عن المعصية والرب ليس فى حاجة إلى معبد ولكن فى حاجة إلى بيت يتمثل فى قلوب معطية: «السموات كرسى والأرض موطن قدمى. أين البيت الذى تبنون لى وأين مكان راحتى. وكل هذه صنعتها يدى فكانت كل هذه يقول الرب وإلى هذا أنظر إلى المسكين والمنسحق الروح والمرتعد من كلامى» (٦٠).

ثانياً : سفـــر إرميـــا

١- الخلفية التاريخية والدينية لنبوة إرميا :

ولد اميا حوالى ٦٤٥ ق.م فى نهاية حكم منسى (٦٨٧ - ٦٤٢ ق.م) وقد بدأ نشاطه النبوى عام ٦٢٧ ق.م (٦١). وكانت مملكة يهوذا فى ذلك الوقت خاضعة للامبراطورية الآشورية. ويعكس سفر أرميا الأحداث السياسية فى عصره فى وضوح تام لا نجده فى غيره من الأسفار سواء فيما يتعلق بالأحداث المرتبطة بالسياسة الدولية فى عصره أو تلك المتعلقة بالأمور المحلية المرتبطة ببنى إسرائيل عامة وبمملكة يهوذا خاصة.

فقد توالت الأزمات التاريخية التى تمثلت دوليا فى الصراع على السيادة فى الشرق الأدنى القديم بين قوة ما بين النهرين ممثلة فى الآشوريين والقوة

المصرية القديمة. وقد انعكس هذا الصراع على الشعوب الواقعة بين هاتين القوتين. فتأرجح تاريخ مملكة يهوذا بين التبعية للأشوريين والمصريين والبابليين بالإضافة إلى بعض فترات الاستقلال القصيرة. وفى النهاية حدث السقوط النهائى الذى عاشه إرميا وعبر عنه فى سفره. فقد عاصر خراب أورشليم على يد البابليين وبداية فترة السبى البابلى ٥٨٧ق.م. وهناك بطبيعة الحال مصادر أخرى تتناول فترات من تاريخ المرحلة منها سفرا الملوك الأول والثانى وأخبار الأيام الأول والثانى. كما أن هناك أنبياء عاصروا هذه المرحلة وعبروا عنها فى أسفارهم فى صور مختلفة ومنهم صفنيا وناحوم وحبقوق وحزقيال. ولكنهم جميعا لايصلون إلى قوة إرميا فى التعبير عن أحداث هذه الفترة من التاريخ الإسرائيلى القديم مما جعله مصدرا أساسيا للمعرفه التاريخية الخاصة بها.

وخلال عصر منسى (٦٨٧ - ٦٤٢ ق.م) بلغت الامبراطورية الآشورية أقصى مداها من التوسع بغزو مصر على يد اسرحدون (٦٨١ - ٦٦٩ ق.م) وأشوربانبال (٦٦٩ - ٦٢٧). ففى عام ٦٦٣ ق.م. سقطت العاصمة المصرية طيبة وفقدت مصر استقلالها السياسى. وبطبيعة الحال لم يكن فى مقدور مملكة يهوذا الوقوف فى وجه القوة الاشورية الزاحفة فاعلن مملكته ولاية تابعة للأشوريين حتى يتجنب التدمير الذى يمكن أن ينتج عن الغزو الآشورى لبلاده، ويمكن تلخيص التأثير الدينى لهذا الحدث التاريخى فى الاعتراف بآلهة الآشوريين وإقامة مذابح لها داخل حدود الهيكل [٦٢] كما ألغى منسى كل الإصلاحات الدينية التى نادى بها أبوه حزقيا فاستعيدت المعبودات المحلية وانتشرت العادات والطقوس الوثنية والأكثر من ذلك أن طقوس الخصوبة، ومن بينها طقس البغاء المقدس، قد سمح بأدائها داخل الهيكل نفسه. وبالاضافة إلى هذا انتشرت العادات الأجنبية والطقوس المنتشرة فى آشور ومن أهمها عادة التضحية بالبشر والتى مورست أحيانا فى أورشليم.

من هذا يتضح أن التبعية السياسية لآشور سببت التدهور والانحلال الدينى فى يهوذا والذى هدد الديانة الإسرائيلية تهديدا مباشرا حيث اختلطت الوثنية باليهوية وتمت ممارسة الطقوس الوثنية جنبا إلى جنب مع طقوس الإله يهوه دون الشعور بالردة من جانب الممارسين لهذه الطقوس، وبهذا اقتربت اليهودية كثيرا من عقيدة التعدد حيث اعتقد فى أن يهوه رئيسا لمجتمع الآلهة (البانثيون) وأن الأجسام الفلكية ما هى إلا أعضاء فى مجتمع يهوه السماوى وانما مساوية تقريبا للكائنات الملائكية. وقد كان إدخال طقوس الآلهة الفلكية مشجعا على النظر إلى هذه الكائنات الملائكية على أنها آلهة تستحق العبادة. وكانت النتيجة التالية هجر فكرة عهد يهوه والتشريع المنبثق عنه. لا عجب أذن أن تعتبر المصادر منسى أسوأ ملك ليهوذا فى كل تاريخها. فهو قد تسبب فى ضياع الاستقلال السياسى لبلاده كما تسبب فى الانحلال الدينى وانتشار الوثنية فى قومه.

ومن ناحية أخرى أدى التوسع الكبير للآشوريين إلى ظهور بوادر الضعف فى بناء الامبراطورية الآشورية والذى أدى فيما بعد إلى انحلالها وسقوطها. فالحروب المتواصلة أدت إلى أرهاق الامبراطورية وجعل مهمة إخضاع الشعوب التابعة لها أمرا مستحيلا. كما أن التهديد الداخلى لأعداء الامبراطورية سرعان ما أنتهى إلى تصدعها فقد ثارت الشعوب الهندوآريه على الحدود الشمالية والشرقية للإمبراطورية خاصة الميديون فى غرب إيران، والسيميريون شمال الحدود الآشورية، إلى الشمال الغربى من إيران والسيثيون فى أجزاء كثيرة من شرقى آسيا الصغرى (٦٣). ومصر أيضا تخلصت من الغزو الآشورى فى سهولة ويسر، فقد توقفت عن دفع الجزية السارية وانشقت على الامبرطورية الآشورية دون أن يتمكن آشور بانبال من فعل شئ لمنعها. هذا كله بالاضافة إلى التصدع الداخلى الذى سببته بابل بثورتها ضد آشور وبمساعدة مملكة عيلام إلى الشرق وبعض شعوب الهضبة

الإيرانية إلى جانب تأييد السكان الكلدانيين فى الداخل. ثم كان هناك أيضا خطر القبائل العربية فى الصحراء السورية الذين استغلوا انشغال الآشوريين فقاموا بغزو إدوم ومؤاب وغيرها من الأراضى الواقعة إلى الشرق من فلسطين وسوريا. وقد تمكن أشوربانبال من إخضاع كل الثائرين ضد الامبراطورية الآشورية فيما عدا مصر التى بدأت تسترد قواها لتلعب من جديد دورها التاريخى المعهود فى التدخل المستمر فى شئون آسيا الغربية.

كان موت أشوربانبال إعلانا ببداية النهاية للإمبراطورية الاشورية. وفى عام موته (٦٢٧ ق.م) يبدأ النشاط النبوى لإرميا وسط هذه الأحداث السياسية الدينية السابقة الذكر والتى حددت بدورها الوظيفية السياسية الدينية لإرميا. وفى يهوذا مات منسى وخلفه ابنه آمون (٦٤٢ - ٦٤٠ ق.م) والذى استمر على سياسة أبيه فانتهى الأمر بمقتله ربما لدوافع سياسية ويعين أبنه يوشيا وعمره ثمان سنوات. وفى عصره مات أشوربانبال وبدأت الامبراطورية تدخل فى طور الانحلال الذى انتهى بقيام الامبراطورية البابلية الحديثة التى أسسها نبوبولسر (٦٢٦ - ٦٠٥ ق.م) الذى أوقع بالآشوريين هزيمة منكرة خارج بابل تولى على أثرها عرش الامبراطورية فى عام ٦٢٦ ق.م. ونقل العاصمة إلى بابل.

هذه الأوضاع الجديدة أدت إلى حصول يهوذا على استقلالها السياسى وحريتها الدينية. فقد أبطل يوشيا عبادة الآلهة الآشورية وأطلق يده فى اصلاح الأوضاع الدينية. وقد حددت المصادر عام ٦٢٢ ق.م كبداية لهذا الاصلاح الدينى الذى اشتهر به يوشيا، وغطى على أعماله السياسية. وقد قام هذا الاصلاح على أساس من كتاب الشريعة الذى تم العثور على نسخة منه فى الهيكل أثناء ترميمه والذى يشير فى نفس الوقت إلى بداية اصلاح الهيكل وتطهيره من العبادة الأجنبية وهكذا سار الاستقلال السياسى جنبا إلى جنب مع الاصلاح الدينى الذى وصلت آثاره إلى إسرائيل فى الشمال بعد أن تمكن

يوشيا من فرض سيادته عليها. وامتد الاصلاح وحركة التطهير الدينى إلى كل من السامرة والجليل وبيتئيل وغيرها من بلدان المملكة الشمالية. ولم يكتف يوشيا بالاصلاح والتطهير ولكنه عمل أيضا على تركيز العبادة فى أورشليم عن طريق غلق معظم مراكز العبادة المحلية ليهوه فى عصره. ويعتبر العلماء كتاب الشريعة الذى تم اكتشافه شكلا من أشكال سفر التثنية لأنه السفر الذى نادى بمركزية العبادة ودحض الوثنية فى كل أشكالها.

فى عام ٦٠٩ ق.م تتغير أوضاع يهوذا تغيرا جذريا بعد فقدان الاستقلال السياسى والدينى الذى تم الحصول عليه. ففى هذا العام يموت يوشيا وتنتهى فترة استقلال يهوذا بوقوعها ضحية الصراع على السيادة بين البابليين والمصريين بعد سقوط الامبراطورية الآشورية (٦٤). ويعين يهوآحاز بن يوشيا ملكا على يهوذا، وتقع فلسطين وسوريا تحت السيادة المصرية بفضل غزوات نخو الثانى (٦١٠ – ٥٩٤ ق.م) الذى عين يهوياكيم بدلا من يهوآحاز على ملك يهوذا لتبدأ فترة من السيادة المصرية على يهوذا. وتبدأ معها أيضا فترة من الانحلال الدينى أثرت تأثيرا سلبيا على اصلاحات يوشيا فظهرت العبادة الوثنية مرة أخرى. ومع الغزو البابلى فى عام ٦٠٥ لمنطقة فلسطين والتى هزمت فيها الجيوش المصرية على يد نبوخذ نصر يعلن يهوياقيم تبعيته للبابليين وتعود يهوذا من جديد إلى سيادة من بين النهرين. وفى عام ٦٠١ ق.م وعلى أثر هزيمة مصرية للبابليين يعلن يهوياكيم تمرده ضد البابليين الذين أرسلوا جيوشهم عام ٥٩٨ ق.م لتأديب يهوذا وملكها، ويموت يهوياكيم فى نفس العام ويعين ابنه يهوياكين، وتستسلم أورشليم للبابليين خلال شهور من تعيينه ويتم السبى إلى بابل لمجموعات من الشعب على رأسها الملك والملكة ويتم تعيين صدقيا ملكا على يهوذا من ٥٩٧ إلى ٥٨٧ ق.م على الرغم من أن بعض المصادر البابلية والعبرية اعتبرته وكيلا أو نائبا ليهوياكن الملك المسبى فى بابل. وفى هذه المرحلة تظهر بوادر من الضعف البابلى تؤدى إلى حدوث

تمرد خفيف من جانب بعض الشعوب الخاضعة ويشجع هذا بعض المسببين على التمرد (٦٥) إلا أن إرميا يدعو إلي البقاء تحت السيادة البابلية. ويؤكد صدقيا هذه الرغبة عمليا بإرسال الرسل إلي بابل أو ذهابه شخصيا لاعلان طاعته أمام نبوخذ نصر. ومع ذلك يتحرك البابليون لتأمين الأوضاع لصالحهم وتحاصر جيوشهم أورشليم فى عام ٥٨٩ ق.م حصارا شديدا لم تخفف حدته إلا بعد التأكد من تقدم الجيوش المصرية التى يخرج نبوخذنصر للقائها ويحد من خطورتها ثم يعود لحصار أورشليم من جديد فى ٥٨٨ ق.م. ويحاول صدقيا الهرب ٥٨٧ ق.م ولكن تلحقه جيوش البابليين عند أريحا وترسله أسرا إلى نبوخذ نصر الذى يبعث به مسبيا إلى بابل وهناك يموت صدقيا ويأمر نبوخذ نصر بتدمير أورشليم وتهجير جماعات كثيرة إلي بابل، ويضع نهاية لملكة يهوذا (٦٦).

٢- سفر ارميا ومشاكله النقدية.

بعد هذه الخلفية التاريخية والدينية لعصر إرميا نأتى إلي الحديث عن سفره والمشاكل النقدية المرتبطة به. ومن أول هذه المشاكل الاختلافات الواضحة بين نص إرميا فى الماسورا ونص إرميا فى الترجمة اليونانية (السبعينية). فالنص فى السبعينية أقصر بكثير منه فى الماسورا (٦٧). ويبدو واضحا ميل النص فى الماسورا إلى التعليق على النص كما هو واضح فى الاصحاحات ٢٥، ٢٧، ٢٨ كما أن ٣٣ : ١٤ - ٢٦ اضافة إلى السفر وكذلك ٣٨ : ٢٨ب - ٣٩ وكذلك الاصحاح الخ (٦٨). ومن ناحية أخرى نجد النص العبرى متميزا فى أسلوبه مع احتفاظ النص اليونانى ببعض قراءات ممتازة. ومن الاختلافات الواضحة أيضا أن النبوءات ضد الأمم والتى تقع فى نهاية السفر فى النص العبرى تأتى بعد الإصحاح الخامس والعشرين الفقرة الثالثة عشرة فى النص ويؤكد كثير من علماء النقد على قدم النص اليونانى أى أنه

ترجمة لنص عبرى أقدم من نص الماسورا. كما أن بناء السفر فى اليونانية أقدم وان كان ترتيب النبوؤات فى نص الماسورة بدائيا وبالتالى أكثر قدما من النص اليونانى (٦٩).

وما من شك فى أن السفر يحتوى على عدد لا بأس به من التدليسات والاضافات والتعليقات التفسيرية مثل ١:١٠ – ١٦، ١٧: ١٩– ٢٧، ٢٥: ١٢ – ١٣، ٣٠ : ١٠ – ١١، ٢٣– ٢٤، ٣١ : ١٠ – ١١، ٢٦، ٣٨ – ٤٠، ٣٢ : ١٧ – ٢٣ وغيرها ... ويعتقد بعض علماء النقد أن بعض أجزاء من نص إرميا صيغت من جديد بأسلوب مواعظ سفر التثنية من أجل استخدامها للقراءة فى المعابد خلال فترة السبى، وهى نصوص مكتوبة بأسلوب نثرى بلاغى مثل ٧: ١– ٨، ١١: ١– ١٤، ١٦: ١– ١٣، ١٨: ١– ٢١: ١– ١٠، ٢٢: ١– ٥، ٢٥: ١– ١٤، ٣٤ : ٨ – ٢٢، ٣٥ (٧٠) وقد خضع السفر لعمليات نقدية كبيرة فنجد دوم ينسب إلى إرميا ٢٧٠ فقرة فقط، ويعتبر سيرته مكونة من ٢٠٠ فقرة فقط بينما يعتبر ٨٥٠ فقرة من عمل المفسرين المتأخرين (٧١) أما الناقد فولتس فقد اعتبر كل النبوؤات ضد الأمم الأجنبية اضافة متأخرة. أما فايزر فيعتقد أن السفر كتبه إرميا ثم أعيدت كتابته وزيدت عليه تفاصيل فى وقت متأخر وتعتبر الاصحاحات ٣٠ – ٣٣ ذات الطابع المسيحانى من هذه الاضافات المتأخرة (٧٢).

وبالاضافة إلى هذا فان السفر يحتوى على كثر من مظاهر الخلط مثل التكرار الواضح لعدد من الفقرات والخلط بين ثلاثة أشكال أدبية هى المادة الخاصة بالنبوؤات والسيرة، والسيرة الذاتية وإلى جانب هذا هناك أيضا عدم التناسق الواضح فى الاشارات التاريخية الواردة فى السفر مثل ٦:٣ ، ٢١: ١، ١:٢٤، ١:٢٥ ، ١:٢٦ ، ١:٢٧، ١:٢٨، ٢:٢٩، ١:٣٢، ١:٣٣، ١:٣٤، ١:٣٥، ١:٣٦، ٩، ٥:٣٧، ١:٣٩ – ٢، ١:٤٠، ١:٤٥، ١:٤٦، ٤٩: ٣٤، ٥١: ٥٩ (٧٣).

أما عن بناء السفر فهو يحتوى على اربعة أقسام رئيسية فعلى حسب النص العبرى ينقسم السفر إلى :

١- نبوؤات ضد الشعوب فى الاصحاحات ١- ٢٥.

٢- روايات عن إرميا وتشمل الاصحاحات ٢٦- ٤٥.

٣- نبوؤات ضد الأمم الأجنبية ٤٦ - ٥١.

٤- الإصحاح ٥٢ عبارة عن ملحق تاريخى (٧٤).

وكما سبق القول تضع الترجمة السبعينية النبوؤات ضد الأمم الأجنبية فى وسط السفر بعد ٢٥: ١٣ وهى لا تتبع فى نفس الوقت ترتيب النص العبرى لإرميا الذى يبدأ هذه النبوؤات بمصر ثم الفلسطينيين فمؤاب فعمون فادوم فدمشق وقيدار وعيلام وبابل. أما السبعينية فيرد فيها ترتيب النبوؤات على النحو التالى: عيلام، مصر ، الفلسطينيون، أدوم، العمونيون، قدار، دمشق وأخيرا مؤاب (٧٥).

وهناك اشارة واضحة فى السفر إلى أن إرميا قد أملى على تلميذة باروخ أجزاء من السفر فى لفيفة أصلية أحرقها الملك يهوياكيم فى عام ٦٠٥ ق.م. نتيجة عدم رضاه عن محتواها. وأن إرميا قد أملى محتوى هذه اللفيفة الأصلية على باروخ من جديد «وأضيفت إليها كلمات كثيرة مشابهة» حسب قول النص (٣٦ : ٣٢). وحسب رأى النقاد، اشتملت هذه اللفيفة الأصلية على كلمات إرميا التى تلقاها حتى عام ٦٠٥ق.م وأنها كانت تشتمل على الاقوال لا على روايات. وأن أهم ما يمكن أن تكون قد اشتملت عليه اعلان خراب البلاد على يد البابليين واعتبار احتلال نبوخذ نصر ليهوذا عقابا لها على خطيئتها وردتها الدينية (٧٦).

ويعطى النقاد لباروخ تلميذ إرميا دورا هاما فى بناء سفر إرميا فهو لم يسجل فقط ما أملاه عليه إرميا ولكنه دون الروايات التى تحكى عن إرميا فى

صيغة الشخص الثالث (الغائب) وقد حددها علماء النقد بالمواضع التالية فى سفر إرميا ١٩:٢، ٣- ٩، ١١ب - ١٥، ١:٢٠ - ٦، ٢٦، ٣٦، ٤٥، ٢٨، ٢٩، ٥١: ٥٩ - ٦٤، ٣٤: ٨ - ٢٢، الاصحاحات ٣٧- ٤٤. ويعتقد رودولف وفايزر أن باروخ كتب سيرة إرميا أو قصة معاناته، وأن هذه السيرة قد حفظت ووصلتنا كجزء من سفر إرميا [٧٧]. ولا يكتفى النقاد بنسبة هذه الروايات المرتبطة بسيرة إرميا إلى باروخ ولكن يرى الناقد فولتس أن الاصحاحات ١- ٤٥ كلها تعود إلى باروخ وهى تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية : أقوال إرميا (١- ٢٥)، إطار للأقوال فى شكل روايات (٢٦ - ٣٦)، والقسم الأخير استمرار للراوية وتختص بالأعوام الأخيرة من حياة إرميا (٣٧ - ٤٥) [٧٨].

ومع الاعتراف باختلاف النقاد حول بناء السفر وأقسامه الا أن هناك اتفاقا حول التشابه الواضح فى النظام التقليدى لترتيب السفر مع سفر إشعياء وحزقيال حيث تبدأ الاسفار الثلاثة بالنبوءات ضد يهوذا ثم النبوءات ضد الأمم الأجنبية وتنتهى بنبوءات الخلاص والبركة.

٣- مضمون السفر ورسالته الدينية :

لا يمكن فهم نبوة إرميا بمعزل عن الأحداث التاريخية الهامة فى عصره. فالعدو القادم من الشمال - على حد تعبير إرميا اعتبره العلماء والمفسرون العامل المحدد لنبوءات إرميا. وإلى جانب هذا العامل السياسى العام كان تراث إرميا عاملا ثابتا ذا أهمية كبرى فى نبوته. فقد نشأ إرميا فى أسرة كهنوتية كان لها تأثيرها على نبوته كما تأثر بتراث الخروج والعهد والغزو [٧٩] وكلها عناصر أساسية فى تراث الشمال الإسرائيلى وعندما أصبحت أورشليم مسرحا لنشاطه تأثر كذلك بالتراث الداوودى وبالاضافة إلى هذا كله وقع إرميا كذلك تحت تأثير هوشع وأفكاره مما زاد من تأثير التراث الشمالى على نبوته [٨٠].

وقد اشتملت نبوة إرميا فى مرحلتها الأولى (الاصحاحات ١- ٦) على التنبؤ بالخطر القادم من الشمال على إسرائيل التى هجرت عبادة يهوه ووقعت فى عبادة البعل. ويظهر تأثير تراث الخروج والعهد هنا فى تذكير يهوه لإسرائيل بمحنتها الأولى وبالخلاص الذى حققه لها وقيادته لها من التيه إلى الأرض الموعودة. وكيف يقابل هذا بالردة وعبادة الآلهة الأجنبية؟ يقول السفر: «ولم يقولوا أين هو الرب الذى أصعدنا من أرض مصر الذى سار بنا فى البرية فى أرض قفر... وأتيت بكم إلى أرض بساتين لتأكلوا ثمرها وخيرها... الكهنة لم يقولوا أين هو الرب وأهل الشريعة لم يعرفونى والرعاة عصوا على والأنبياء تنبأوا ببعل وذهبوا وراء ما لاينفع... هل بدلت أمة آلهة وهى ليست آلهة. أما شعبى فقد بدل مجده بما لاينفع» (٨١) ولا يجد إرميا حرجا فى تشبيه إسرائيل لهجرها لإلهها بالزانية: «أما أنت فقد زنيت بأصحاب كثيرين ... أرفعى عينيك إلى الهضاب وانظرى أن لم تضاجعى فى الطرقات جلست لهم كأعرابى فى البرية ونجست الأرض بزناك وبشرك فأمتنع الغيث ولم يكن مطر متأخر. وجبهة امرأة زانية كانت لك..» (٨٢). وتأتى تحذيرات إرميا متتالية تطالب إسرائيل بالتوبة والعودة إلى الرب: «ان رجعت يا إسرائيل يقول الرب ان رجعت إلى ... فلا تتيه ... اغسلى من الشر قلبك يا أورشليم لكى تخلصى ...» (٨٣).

بعد هذه المرحلة تدخل نبوة إرميا فى مرحلة من الصمت الذى انتابت إرميا فى السنوات التالية لاصلاح يوشيا (٦٢١ ق.م) (٨٤). ولا يزاول إرميا نشاطه من جديد إلا بعد موت يوشيا وتعيين يهوياقيم. ويصب إرميا غضبه على قومه الذين يفعلون الشر ويدخلون الهيكل للسجود والعبادة: «أتسرقون وتقتلون وتزنون وتحلفون كذبا وتبخرون للبعل وتسيرون وراء آلهة أخرى لم تعرفوها ثم تأتون وتقفون أمامى فى هذا البيت الذى دعى باسمى عليه وتقولون قد أنقذنا ...» ٧ : ٩ - ١٠ وتعتبر خطبة الهيكل من أهم انجازات

إرميا فى هذه المرحلة وهى تحتوى على نقد صريح للحياة الدينية والأخلاقية لليهود وتحولها إلى حياة طقوس بلا روح ونفاق دينى لا يمنع من ارتكاب كل ألوان الشرور ثم الاحتماء بالهيكل من أ جل الخلاص ويهدد إرميا بلسان الرب أن ما حدث لبيت الرب فى شيلوه سيحدث لهيكل الرب لا تتكلوا على كلام الكذب قائلين هيكل الرب هيكل الرب هكيل الرب هو ... والآن من أجل عملكم هذه لأعمال يقول الرب وقد كلمتكم مبكرا ومكلما فلم تسمعوا ودعوتكم فلم تجيبوا أصنع بالبيت ... كما صنعت بشيلوه ...» (٨٥).

ويتسع التحذير بالخطر ليشمل كل إسرائيل ويمتد التهديد فى شكل عدد من النبوؤات الموجهة ضد الأمم الأجنبية والمتنبئة بدمارها ومن بينهم المصريين والفلسطينين والمؤابيين والعمونيين والأدوميين والعيلا مين والبابليين وغيرهم. وهذه جميعها نبوؤات حرب ضد هذه الأمم يشنها يهوه عليها فيأتى بدمارها. وهذه النبوؤات الخاصة بالأمم الأجنبية والحرب ضدها احتلت مكانا بارزا فى التراث النبوى التقليدى السابق لإرميا واللاحق له. وهى عند إرميا حكم على التاريخ العام فى شكل حساب عالمى يتحقق بواسطة الرب الذى يستخدم شعبا بعينه لكى يقاضى الشعوب الأخرى (٨٦) ويستفيد إرميا من الأحداث العالمية الجارية فى عصره لكى يخرج بهذه الرؤية التاريخية المستقبلية فيتصور الحساب الإلهى واقعا بالأمم الأخرى على يد بابل - الأداة الإنسانية لتحقيق الحكم الإلهى.

ومن بين الموضوعات الأخرى التى يحتوى عليها السفر ما يسمى باعترافات إرميا والتى تأخذ فى معظمها شكل الحوار مع الرب (٨٧)، فهى تشترك جميعها فى شئ واحد وهى أنها ليست موجهة إلى الناس، ووصفها بعض النقاد بأنها تشبه المرثاة الشخصية. ففيها تعبير عن المعاناة الشخصية ودعاء بتحقيق العناية الإلهية وتخفيف هذه المعاناة ويستمر الحوار بين إرميا والرب وينتهى باعتراف إرميا بأن النبوة تتطلب قوة التحمل ومن بين هذه

الاعترافات حوار داخلي يدور بين النبي ونفسه، وكلها تشير إلى مشاكل النبوة والصعوبات التي تواجه الأنبياء، وقد عبر عنها إرميا في عمق وثراء لم يتكرر مع غيره من أنبياء العهد القديم. وتبلغ هذه النجوى الذاتية ذروتها في قول إرميا: «ملعون اليوم الذي ولدت فيه. اليوم الذي ولدتني فيه أمي لا يكون مباركا. ملعون الإنسان الذي بشر أبي قائلا قد ولد لك ابن مفرحا اياه فرحا. وليكن ذلك الإنسان كالمدن التي قلبها الرب... لأنه لم يقتلني من الرحم فكانت لي أمي قبري ورحمها حبلي إلى الأبد. لماذا خرجت من الرحم لأرى تعبا وحزنا فتفنى بالخزي أيامي» (٨٨). والقارئ لهذه الفقرة لا يخفى عليه التشابه الواضح بين محنة إرميا وتجربة أيوب الواردة في سفره حيث نجد اليأس قد تغلب على روحي إرميا وأيوب إلى الدرجة التي يرحب فيها النبيان بالموت مع الاعتراف باختلاف الموقف الإنساني الذي أجبر على الأدلاء بهذا الاعتراف الخطير.

وتقع اعترافات إرميا في اصحاحات مختلفة ولكنها تكون وحدة موضوعية في معالجتها لمعاناة النبي وتعبيره الشخصي عن هذه المعاناة سواء من خلال الحوار بينه وبين الرب أو من خلال المناجاة الذاتية التي لا تقل عمقا في تأثيرها. وإلى جانب هذه الاعترافات الذاتية لإرميا عبرت روايات باروخ - كاتب سيرة إرميا- من منحى آخر عن معاناة إرميا وتجربته الذاتية - فاذا كانت الاعترافات بمثابة تطور لحياة النبي الداخلية فان روايات باروخ رسمت الإطار الخارجي لهذه الاعتراضات باعطاء العوامل والظروف التي أحاطت بإرميا وحكمت عليه بالمعاناة وانتهت به إلى المنفى في مصر. فالاصحاحات ٣٧ - ٤٥ تصف التغيرات التي طرأت على الوضع العالمي والتي من خلالها تنبأ إرميا بسقوط يهوذا وأورشليم في يد البابليين. وقد كانت هذه النبوءة سببا في معاناة إرميا واضطهاده من جانب بعض سكان أورشليم الذين لم يقبلوا مثل هذه النبوءة من نبيهم واعتبروها دليل خيانة

ضده. ومن ناحية أخرى دخل إرميا فى صراع مرير مع المدعين للنبوة فى أيامه مما جعله يحاول وضع مقياس لتحديد النبى الزائف أو الكاذب ويتهم مثل هؤلاء الأنبياء بأنهم لم يتلقوا وحيا إليها وأن نبوؤاتهم مبنية على أحلام خادعة: «هكذا قال لرب الجنود لا تسمعوا لكلام الأنبياء الذين يتنبأون لكم فإنهم يجعلونكم باطلا. يتكلمون برؤيا قلبهم لا عن فم الرب... هأنذا على الذين يتنبأون بأحلام كاذبة يقول الرب الذين يقصونها ويضلون شعبى بأكاذيبهم ومفاخراتهم وأنا لم أرسلهم ولا أمرتهم ... » (٨٩).

وتتخلل نبوة إرميا بعض نبوؤات الخلاص التى اتخذت من مستقبل جماعة بنى إسرائيل موضوعا لها. ويطلب إرميا من الجماعة التى سبيت إلى بابل أن تحيا حياتها وأن يبنوا بيوتا ويسكنوها وأن يتكاثروا بل وأن يغيروا نظرتهم المعادية إلى بابل بنظرة سلام : « واطلبوا سلام المدينة التى سبيتكم إليها وصلوا لأجلها إلى الرب لأنه بسلامها يكون لكم سلام» (٩٠). ويتنبأ إرميا بعودة المسبيين : «وأرد سبيكم واجمعكم من كل الأمم ومن كل المواضع التى طردتكم إليها يقول الرب وأردكم إلى الموضع الذى سبيتكم منه» (٩١). وتتوالى نبوؤات إرميا الخلاصية فيتوقع عودة المسبيين فى ٧٢١ ق.م وفى ٥٨٧ ق.م واعادة بناء أورشليم وعودة الحياة الطبيعية لجماعته ... كل هذا يحدث ضمن عهد جديد بين الرب وإسرائيل ينقض العهد القديم الذى نقضه بواسطة إسرائيل ويضمن استمرار الطاعة (٩٢) لأن شريعة الرب أى وحيه سيصبح مكتوبا على قلوب بنى إسرائيل: «ها أيام تأتى يقول الرب وأقطع مع بيت إسرائيل ومع بيت يهوذا عهدا جديدا ليس كالعهد الذى قطعته مع آبائهم يوم أمسكتهم بيدهم لأخرجهم من أرض مصر حين نقضوا عهدى فرفضتهم يقول الرب. بل هذا هو العهد الذى أقطعه مع بيت إسرائيل بعد تلك الأيام يقول الرب. أجعل شريعتى فى داخلهم وأكتبها على قلوبهم وأكون لهم إلها وهم يكونون لى شعبا ....» (٩٣). وفى مكان آخر يقول: «وأقطع لهم

عهدا أبديا أنى لا أرجع عنهم لأحسن إليهم وأجعل مخافتى فى قلوبهم فلا يحيدون عنى» (٩٤). ولعل الفارق الأساسى بين العهد القديم والعهد الجديد يتضح فى فكرة الطاعة الإنسانية للإرادة الإلهية فالطاعة فى العهد الجديد أصبحت حتمية ولا مجال فيها لحرية الإرادة الإنسانية كما يفهم من عبارة: «وأجعل مخافتى فى قلوبهم فلا يحيدون عنى». بل إن التعرف على الإرادة الإلهية أصبح أمرا متاحا للجميع إلى الدرجة التى لن تكون هناك حاجة للتعليم الدينى لأن معرفة الرب وارادته أصبحت مطبوعة فى قلوب بنى إسرائيل: «ولا يعلمون بعد كل واحد صاحبه وكل واحد أخاه قائلين اعرفوا الرب لأنهم كلهم سيعرفوننى من صغيرهم إلى كبيرهم يقول الرب» (٩٥).

هذا التفكير اللاهوتى المرتبط بالخلاص له تعليله عند إرميا الذى رأى أن الطبيعة الإنسانية جبلت على الخطيئة وأن القلب الإنسانى (أخدع من كل شئ) (١٧: ٩) وأن أمر الطاعة الإنسانية للإرادة الإلهية إذا ترك لهذه الطبيعة البشرية فالمعصية هى النتيجة الحتمية: «عرفت يارب أنه ليس للإنسان طريقة. ليس لإنسان يمشى أن يهدى خطواته». (١٠: ٢٣) وفى مكان آخر: «فقد نقش إثمك أمامى» (٢: ٢) وأخيرا يقول: «هل يغير الكوشى جلده أو النمر رقطه. فأنتم أيضا تقدرون أن تصنعوا خيرا أيها المتعلمون الشر». (١٣: ٢٣). هذه الطبيعة الإنسانية لا يمكن أن تقوده إلى الطاعة التى يجب أن تفرض عليه فرضا بغرسها فى بنيته الجديدة. هذا الحكم بطبيعة الحال لا نتوقع أن يكون حكما عاما على البشرية ككل ولكنه حكم خاص على طبيعة شعب إسرائيل فى علاقته الخاصة بالهة من خلال العهد القديم الذى أصبح واجب التغيير بعهد جديد من الشعب والإله يضمن فيه الإله طاعة الشعب من خلال زرع مخافة الإله فى قلوبهم وجعل الشريعة فى داخلهم كما يقول إرميا. الأمر اذن يتطلب التدخل الإلهى لتغيير طبيعة القلب الإنسانى وتوجيهه إلى طاعة الإرادة

الإلهية [٩٦]. وهنا يتحقق الخلاص الإلهى للإنسان فهو خلاص يقع على عاتق الإله دون أدنى جهد من جانب الإنسان لتغيير طبيعته.

ويلاحظ فى بعض المواضع من سفر إرميا عملية ربط هذا التفكير المسيحانى بشخص داوود حيث يتحدث إرميا فى ٢٣: ٥ وما بعدها عن المخلص الذى سيأتى من نسل داوود: «ها أيام تأتى يقول الرب وأقيم لداود غصن بر فيملك ملك وينجح ويجرى حقا وعدلا فى الأرض. فهى أيامه يخلص يهوذا ويسكن إسرائيل آمنا ....» (٢٣: ٥- ٦) وفى مكان آخر، نجد أن داوود نفسه هو الذى سيأتى «ويكون فى ذلك اليوم يقول رب الجنوب أنى أكسر نيره عن عنقك وأقطع ربطك ولا يستبعده بعد الغرباء بل يخدمون الرب إلههم وداود ملكهم الذى أقيمه لهم». (٣٠ : ٨ - ٩). والسفر بهذا يساهم فى تطوير التفكير المسيحانى اليهودى ووضع الاطار لفكرة المسيح المخلص وربطها ببيت داوود. ولا شك فى أن الظروف التاريخية ساعدت على إدخال البعد السياسى على التفكير الحشرى المسيحانى فأصبحت وظيفة المسيح المخلص منوطة بمهام سياسية منها تحقيق الخلاص على المستوى التاريخى الدنيوى. وهذا الاسهام من سفر إرميا فى هذا الاتجاه له تأثيره الكبير فى تطور عقيدة المسيح المخلص واحتلالها تلك المكانة الأساسية فى بنية الديانة اليهودية.

ولعل من أهم اسهامات إرميا فى مجال الدين ادراكه لجوهر الدين على أنه تحقيق لعلاقة خاصة مع الإله. فالتجربة الدينية عنده تجربة ذات طابع شخصى ولها فى نفس الوقت انعكاسات اجتماعية. فهو يعترف بالدور الفردى للإنسان فى الدين وكذلك النتيجة الاجتماعية لهذه العلاقة الفردية بين الإنسان والإله. ويظهر هذا الدور الشخصى والاجتماعى فى فهم إرميا للعهد. فالعهد لا يجب أن يكون أمرا متوارثا من جيل إلى جيل، ولكنه عهد يجعله الفرد مسئوليته الخاصة، فهو عهد مكتوب على القلوب

ومطلوب مـن الجـمـيع أفرادا وجمـاعة (٩٧). ومـصـدر التـركيـز على الدور الشخصى فى الاعتقاد يعود إلى التجربة الذاتية لإرميا وما تخللها من معاناة شخصية وغـربـة. وقد وصف إرميا بأنه أبرز أنبياء العهد القديم وأكثرهم تركيزا على الفرد وعلى التجربة الشخصية فى الدين، وعلى أساس ذلك وضع فهمه الجديد للحياة الاجتماعية (٩٨).

ثالثاً : سفـــر حـــزقيـــــال :

١- المشاكل النقدية الخاصة بتأليف السفر :

هو حزقيال بن بوزى أحد أنبياء السبى البابلى وأهمهم على الاطلاق. وهو يدعى أحيانا نبى السبى. وعلى الرغم من وجود اتفاق سابق بين العلماء على أن حزقيال من شخصيات السبى وأن سفره عمل متكامل لمؤلف واحد إلا أن البحث فى حزقيال خلال المائة عام الأخيرة قد غير كثيرا من هذه النظرة السابقة إلى السفر ومؤلفه. وكانت النتيجة اعادة النظر في تاريخ تأليف السفر وفى المكان الذى دون فيه إلى الحد الذى اعتبر فيه بعض النقاد اختيار الموقع البابلى ضربا من ضروب الخيال الأدبى (٩٩). وأن السفر قد كتب بعد السبى البابلى. هذا الرأى تبناه كل من تورى وميسل وبروت. وقد أكدوا جميعا على وحدة السفر. أما هولشر فقد رفض هذه الوحدة واعترف فقط بصحة القصائد واعتبر محررا متأخرا مسئولا عن ادخال الجزء النثرى فى متن السفر (١٠٠). ويرى هرفورد أن محررا من المنفى فى بابل أعاد صياغة السفر حوالى عام ٥٧٣ ق.م. وأن نشاط حزقيال لم يمتد إلى بابل بينما يوزع أرون نشاط حزقيال بين فلسطين وبابل. ويحدد أوسترلى وربنسون بداية الفترة الفلسطينية من نشاط حزقيال بعام ٦٠٢ ق.م بينما يحددان عام ٥٩٧ ق.م. كبداية لنشاطه فى المنفى (١٠١).

وهكذا تأرجحت آراء النقاد بين القول بنشاط حزقيال فى فلسطين أو فى بابل، وأنتهت مجموعة منهم إلى القول بفترتين. فترة بابلية وفترة فلسطينية مقرها أورشليم لحل المشاكل النقدية الناجمة عن تحديد نشاط حزقيال فى مكان واحد. ويلخص فون راد هذا الرازى الأخير من خلال الاقتراح التالى وهو وصول حزقيال إلى بابل مع المجموعة التى سبيت عام ٥٩٨ ق.م وهناك كلف بالنبوة فى عام ٥٩٣ ق.م، ومارس نشاطه حتى عام ٥٧١ ق.م. (١٠٢).

أما فيما يتعلق بتأليف السفر، فهناك اختلاف كبير بين علماء نقد العهد القديم حول هذا الموضوع وحول نصيب حزقيال نفسه فى عملية تأليف السفر. وقد انقسم العلماء فى هذا الصدد إلى فريقين الأول يعتقد أن حزقيال هو مؤلف السفر إن لم يكن فى شكله الحالى فعلى الأقل فى مادته الأساسية التى تكون منها. أما الفريق الثانى فينسب إلى حزقيال بعض الأقوال الواردة فى السفر مفردة أو فى مجموعات صغيرة. أما وضع هذه الأقوال داخل السفر وتدوين السفر ذاته فكل هذا يعود إلى كاتب أو مجموعة كتاب متأخرين قاموا بترتيب المادة وتنظيمها فى شكل كتاب، وربما كان بعضهم تلاميذ لحزقيال، ونتيجة لتقدم البحث الحديث فى سفر حزقيال فان غالبية العلماء تميل إلى تبنى هذا الرأى الثانى. بل لقد ذهب بعضهم إلى حد رفض أية مساهمة من حزقيال فى تكوين السفر واكتفوا بنسبة بعض الأقوال إلى حزقيال (١٠٣). وبهذا يكون الاتجاه السائد هو اعتبار السفر فى وضعه الحالى نتيجة عملية تحرير طويلة مرت بمراحل متعددة شهدت المرحلة الأولى منها وجود قطع مستقلة من السفر، وأقوال متفرقة يرجح أنها تعود إلى حزقيال الذى لم يكن كاتبا محترفا، أو رجل أدب حتى يتمكن من صياغة هذه الأقوال ووضعها فى شكل كتاب. بل كانت مهمته الموعظة وإسداء النصح من خلال هذه الأقوال المستقلة التى نطق بها أمام مجموعات من الناس. وتعبر هذه الأقوال عن تجارب حزقيال النبوية، وأفعاله الرمزية، وكلمات ليهوه على لسان حزقيال.

وتشتمل أيضا على تهديدات ومراثى وتحذيرات ووعود وتعليمات وتعاليم. وقد كتب حزقيال بعض هذه الأقوال قبل اعلانها، كما أنه قدم بعض المواعظ قبل كتابتها. ويرجح كذلك أن يكون قد أعاد كتابة بعضها. فى هذه المرحلة أخذت هذه الأقوال وضعا مستقلا لبعض الوقت [١٠٤].

أما المرحلة الثانية من عملية تحرير السفر فقد شهدت تجميع بعض الأقوال فى شكل مجموعات داخلية ترتبط فيما بينها برابطة ما مثل تعبيرها عن تجربة حزقيال النبوية، أو ارتباطها ببعض عن طريق كلمات أو عبارات أساسية تعتبر مفاتيح لهذه المجموعات مثل كلمة «أصنام» فى الاصحاح السادس، وكلمة «سيف» فى الاصحاح الحادى والعشرين. وقد تجمعت هذه المجموعات حول مضمون مشترك [١٠٥]. وفى هذه المرحلة من المتوقع أن يحدث خلل فى السياق، وادخال أقوال أو مجموعات أقوال ذات تواريخ مختلفة فى مكان واحد وتجاور نبوؤات الوعد بنبوؤات الوعيد (انظر مثلا ١١: ١٤-٢١، ١٦: ٢٢، ٢٤). وعلى هذا الأساس تم تكوين وحدات أدبية مستقلة تجتمع حول عامل ما أو كلمة ما، أو غير ذلك من الروابط.

وفى المرحلة الثالثة والأخيرة تم توليف مجموعات المواد السابقة الذكر لتكوين السفر مع مراعاة الترتيب الزمنى والمنطقى لهذه المواد، ومواكبتها فى نفس الوقت لتطور نشاط حزقيال النبوى [١٠٦]. ويبدو أن النبوؤات ضد الأمم كانت آخر ما تم ادخاله فى وضعه الحالى من السفر فقطعت السياق بين الاصحاح الرابع والعشرين والاصحاح الثالث والثلاثين. وقد تم وضع الكتاب على شكله الحالى قبل نهاية السبى.

٢- مضمون سفر حزقيال :

لم يكن حزقيال مجرد نبى ينطق ببعض الأقوال والمواعظ ولكنه كان أيضا رجل لاهوت يحاور ويناقش أبناء جيله المتمرد ويقدم الحجج والأدلة

على قوله [١٠٧]. وبالاضافة إلى هذا هناك أيضا الاهتمام الواضح لدى حزقيال بالطقوس والأعمال الكهنوتية، يظهر هذا واضحا فى حديثه عن أثم إسرائيل المتمثل فى تدنيس كل ما هو طاهر ومقدس مثل تدنيس مقدس الرب (٥ :١١) ووضع الأصنام ورسمها على الحدران (٨ : ٧ وما بعدها) وعبادة الإله تموز داخل بيت الرب (٨ : ١٤) وعبادة الشمس (٨ : ١٦) إلى غير ذلك من أشكال العبادة الوثنية كتقديم القرابين على المرتفعات وتقديم العطايا وإجازة الأبناء فى النار (٢٠ : ٢٨ - ١) ويتضح من كل هذه الأمور اهتمام حزقيال الكهنوتى وتفكيره المرتبط بالطقوس وبالطهارة والذى يتجلى فى اعتبار خطيئة إسرائيل تنجيس إسم الرب وتنجيس بيته وهو يقيس أعمال إسرائيل بمقياس الفرائض والأحكام والنواهى، بل وينظر إلى الخلاص من وجهة نظر طقوسية: «وأخلصكم من نجاسانكم» (٣٦: ٢٩) «فى يوم تطهيرى إياكم من كل أثامكم ...» (٣٦ : ٣٣). وكل هذا يشير إلى أصول حزقيال المرتبطة بالتراث الكهنوتى على الرغم من أنه لم يقم بتولى أية وظيفة لها علاقة بالكهنوت وربما كان هذا هو السبب فى شعوره أحيانا بالتحرر من هذا التراث فقد اعتمد عليه وتحرر منه فى نفس الوقت مما كان له تأثيره الغامض على نبوة حزقيال ورسالته.

ولقد كان لحزقيال أيضا رؤيته التاريخية التى فسر من خلالها التاريخ الإسرائيلى السابق، وحاول عن طريقها تحليل وفهم أحداث عصره التاريخية. وفى إيجاز شديد، هذا التاريخ السابق هو تاريخ الخطيئة الإسرائيلية من وجهة نظر حزقيال. وقد مر هذا التاريخ بعدة مراحل: أولها فى نظر حزقيال مرحلة الاختيار الإلهى وهى تمثل بداية العلاقة بين يهوه وإسرائيل. وتاريخ هذه المرحلة يدور فى مصر مع الوحى باسم الإله وإعطاء الوصية الأولى. وخلال هذه الفترة يقع الشعب فى الخطيئة برفض الوحى والاستمرار في ممارسة العبادة المصرية القديمة. وهنا يقع أيضا أول رفض إلهى لبنى إسرائيل: «فى يوم اخترت إسرائيل ... وعرفتهم نفسى فى

أرض مصر ... قائلا أنا الرب الهكم. فى ذلك اليوم رفعت لهم يدى لأخرجهم من أرض مصر إلى الأرض التى تجسستها لهم تفيض لبنا وعسلا .. وقلت لهم .. ولا تتنجسوا بأصنام مصر ... فتمردوا على ... ولم يتركوا أصنام مصر .. فقلت إنى اسكب رجزى عليهم لأتم عليهم سخطى فى وسط أرض مصر». (٢٠: ٥ - ٨).

وفى المرحلة الثانية من هذا التصور التاريخى لحزقيال يتغاضى الرب عن خطايا شعبه لسبب لا يتعلق بالشعب ولكن يتعلق بطهارة اسم الرب : «لكن صنعت لأجل اسمى لكيلا يتنجس أمام عيون الأمم ... فأخرجتهم من أرض مصر وأتيت بهم إلى البرية وأعطيتهم فرائضى وعرفتهم أحكامى ... وأعطيتهم أيضا سبوتى لتكون علامة بينى وبينهم ليعلموا أنى أنا الرب مقدسهم». (٢٠ : ٩ - ١٢) ونتيجة هذه المرحلة الثانية لا تختلف عن نتيجة المرحلة الأولى: الاستمرار فى الخطيئة واستمرار الغضب الإلهى : «فتمرد على بيت إسرائيل فى البرية. لم يسلكوا فى فرائضى ورفضوا أحكامى ... ونجسوا سبوتى كثيرا فقلت أنى اسكب رجزى عليهم فى البرية لافنائهم». (٢٠: ١٣).

وفى المرحلة الثالثة من تاريخ الخطيئة الإسرائيلية، يتغاضى الرب مرة أخرى عن خطايا شعبه ولنفس السبب السابق: «لكن صنعت لأجل اسمى لكيلا يتنجس أمام عيون الأمم». (٢٠ : ١٤) ويتجه الرب بفرائضه وأحكامه إلى الجيل الثانى من بنى إسرائيل مطالبا اياهم : «لكن عينى أشفقت عليهم عن إهلاكهم فلم أفنهم فى البرية. وقلت لأبنائهم فى البرية لا تسلكوا فى فرائض آبائكم ولا تحفظوا أحكامهم ولا تتنجسوا بأصنامهم». (٢٠: ١٧ - ١٨) ولم يكن الجيل الثانى بأفضل من الجيل الأول فقد تشرب الخطيئة منهم : «فتمرد الأبناء على ... فقلت أنى أسكب رجزى عليهم لأتم سخطى عليهم فى البرية». (٢٠ : ٢١).

وتدخل هذه السلسلة من الخطيئة فالغضب الإلهى فالعفو الإلهى فى مرحلتها الرابعة والأخيرة عندما تتكرر هذه الأفعال فيحكم عليهم الرب بفرائض وأحكام غير صالحة «ورفعت أيضا يدى لهم فى البرية لأفرقهم فى الأمم وأذريهم فى الأراضى ... وأعطيتهم أيضا فرائض غير صالحة وأحكاما لا يحيون بها ونجستهم بعطاياهم». (٢٠: ٢٣ - ٢٥) ومن بين هذه الفرائض والأحكام اجازة الابن البكر فى النار . (٢٠ : ٢٦).

وهكذا تصور حزقيال التاريخ الإسرائيلى منذ الاختيار مارا بأربعة مراحل تشتمل كل مرحلة على أربعة أفعال أساسية : الوحى الإلهى - المعصية الإسرائيلية - الغضب الإلهى - العفو الإلهى القائم على الرغبة الإلهية فى حفظ الاسم الإلهى طاهرا أمام الأمم. وحزقيال يرى هنا أن التاريخ الإسرائيلى السابق هو عبارة عن سلسلة من أشكال الفشل الإلهى مع بنى إسرائيل ومن أشكال الغضب الإلهى عليهم [(١٠٨)]. ونتوقع أن المرحلة الرابعة من هذا التصور التاريخى لحزقيال مرحلة مفتوحة تاريخيا وممتدة إلى عصر حزقيال نفسه وربما إلى ما بعد ذلك. فالخطيئة مستمرة ولا أحد يتوقع رد الفعل الإلهى هذه المرة. وان كانت الفقرة ٣٥ من الاصحاح ٢٠ تتنبأ بيوم حساب عالمى لإسرائيل أمام الشعوب : «وآتى بكم إلى برية الشعوب وأحاكمكم هناك وجها لوجه كما حاكمت آباءكم فى برية أرض مصر ...» (٢٠: ٣٥) والهدف من هذا الحكم تطهير جماعة بنى إسرئيل والدخول معها فى رباط عهد جديد.

وعلى الرغم من وضوح الرؤية التاريخية عند حزقيال فيما يتعلق بهذه الحقبة القديمة من التاريخ الإسرائيلى نجده يعالج عصر الملكية معالجة سريعة ينقصها الوضوح التاريخى ومغلفة فى نفس الوقت بلغة مجازية غطت على الوصف التاريخى وجعلته غامضا. ولنأخذ مثالا على ذلك بتاريخ أورشليم كما فهمه حزقيال. فكما أن تاريخ إسرائيل هو تاريخ الخطيئة فكذلك أيضا التاريخ

الخاص بأورشليم. فهى من نشأتها الأولى مشوهة التاريخ نجسة : «هكذا قال السيد الرب لأورشليم. مخرجك ومولدك من أرض كنعان. أبوك أمورى وأمك حثية. أما ميلادك يوم ولدت فلم تقطع سرتك ولم تغسلى بالماء للتنظيف ...» (١٦ : ٣ - ٤). ويتولى الرب هذه المدينة بالعناية إلى أن اصبحت مملكة: «فبسطت ذلى عليك وسترت عورتك وحلفت لك ودخلت معك فى عهد يقول السيد الرب فصرت لى. فحممتك بالماء وغسلت عنك دمائك ومسحتك بالزيت ... فصلحت لملكة ...» (١٦: ٨ - ٩، ١٣) وماذا كانت النتيجة؟ بعد أن وصلت المدينة إلى ما وصلت إليه من مجد عصت ربها، وقطعت عهدها معه، واختارت غيره وهنا يصور حزقيال المدينة بالزانية التى تنتقل من جار إلى آخر وتزنى مع الجميع: «فاتكلت على جمالك وزنيت على أسمك وسكبت زناك على كل عابر فكان له وأخذت من ثيابك وصنعت لنفسك مرتفعات موشاه وزنيت عليها ... وأخذت أمتعة زينتك من ذهبى ومن فضتى التى أعطيتك وصنعت لنفسك صور ذكور وزنيت بها ... أخذت بنيك وبناتك الذين ولدتهم لى وذبحتهم له طعاما ... وفى كل رجاساتك وزناك لم تذكرى أيام صباك اذ كنت عريانة وعارية ... وزنيت مع جيرانك بنى مصر ... وزنيت مع بنى آشور ... وكثرت زناك فى أرض كنعان إلى أرض الكلدانيين ... ما أمرض قلبك اذ فعلت كل هذا فعل امرأة زانية سليطة ... أيتها الزوجة الفاسقة تأخذ أجنبيين مكان زوجها ...» (١٦: ١٥ - ١٧، ٢٠، ٢٢، ٢٦، ٢٨، ٣٠، ٣٢). الاشارات فى هذه الاقتباسات كلها اشارات تاريخية دينية تشير إلى علاقة أورشليم أو إسرائيل بشكل عام بالأمم المحيطة بها وبخاصة مصر وأشور، وتشير إلى اندماج إسرائيل فى هذين الشعبين، وتأثرها الدينى بهما وبكنعان، وبعدها عن يهوه الذى اختارها لنفسه بينما هى اختارت زوجين أجنبيين مصر وأشور وهجرت زوجها يهوه.

ولذلك يصدر الحكم التاريخى على أورشليم بوقوعها فى يد من أحبتهم وهجرت يهوه من أجلهم «لذلك هأنذا أجمع جميع محبيك الذين لذذت لهم وكل الذين أحببتهم مع كل الذين أبغضتهم فأجمعهم عليك من حولك واكشف عورتك لهم لينظروا كل عورتك وأسلمك ليدهم فيهدمون قبتك ويهدمون مرتفعاتك وينزعون عنك ثيابك ويأخذون أدوات زينتك ويتركونك عريانة وعارية ... ويقطعونك بسيوفهم .. وأحل غضبى بك فتنصرف غيرتى عنك فأسكن ولا أغضب بعد .. » (١٦ : ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤٢).

وإذا كان هذا هو مصير أورشليم، فالسامرة أيضا تستحق نفس المصير. «وأختك الكبرى السامرة هى وبناتها الساكنة عن شمالك وأختك الصغرى الساكنة عن يمينك هى سدوم وبناتها» صحيح أن أخطاء السامرة وسدوم لا ترقى إلى أخطاء أورشليم: «ففسدت أكثر منهم فى كل طرقك... ان سدوم أختك لم تفعل هى ولا بناتها كما فعلت أنت وبناتك ... ولم تخطئ السامرة نصف خطاياك ... فاحملى أيضا خزيك أنت القاضية على أخواتك بخطاياك... (١٦: ٤٦، ٤٨، ٥١، ٥٢). وفى الاصحاح ٢٣ تكرر نفس الصورة المجازية فتأخذ أورشليم اسم أهوليبة وتأخذ السامرة اسم أهولة وأخذت المدينتان الزانيتان تتباريان فى زناهما: «يا ابن آدم كان امرأتان ابنتا أم واحدة وزناتا بمصر. فى صباهما زنتا ... وكانتا لى وولدتا بنين وبنات واسماهما السامرة أهولة وأورشليم أهوليبة ... وزنت أهولة من تحتى وعشقت محبيها أشور الأبطال ... لذلك سلمتها لسيد عشاقها لسيد بنى آشور الذين عشقتهم هم كشفوا عورتها، أخذوا بنيها وبناتها وذبحوها بالسيف فصارت عبرة للنساء وأجروا عليها حكما ... فلما رأت أختها أهوليبة ذلك أفسدت فى عشقها أكثر منها وفى زناها أكثر من زنا أختها عشقت بنى آشور ... وكشفت زناها وكشفت عورتها فجفتها نفسى كما جفت نفسى أختها». (٢٣: ٢- ٥، ٩ - ١٢، ١٨) ويقع الحكم على المدينتين الزانيتين فى

الصورة التالية : «هاأنذا أهيج عليك عشاقك ... وآتي بهم من كل جهة. بنى بابل وكل الكلدانيين .. ومعهم كل بنى آشور .. فيأتون عليك بأسلحة مركبات وعجلات وبجماعة شعوب يقيمون عليك الترس والمجن والخوذة من حولك وأسلم لهم الحكم فيحكمون عليك بأحكامهم .. أفعل بك هذا لأنك زنيت وراء الأمم لأنك تنجست بأصنامهم» (٢٣: ٢٢ - ٢٤، ٣٠).

هذه الصورة التاريخية المجازية تخضع خضوعا كليا لنظرة خزقيال اللاهوتية فهو يفسر الأحداث التاريخية الوقعة بإسرائيل على أنها رد فعل إلهى تجاه إسرائيل التى اختارها ودخل معها فى علاقة خاصة. ولكنها تنكث بالعهد الموثوق بينها وبين الرب فتستحق ما وقع وما سيقع بها من أزمات تاريخية. وتستحق الحكم الإلهى عليها بالخضوع لآشور وبابل ومصر. وهو يصيغ هذا كله من وجهة نظر خلاصية فالرب يتولى إسرائيل بالعناية ويخلصها لا لأنها تستحق ذلك ولكن حرصا من الرب على قداسة اسمه. ويتضح من هذا التدخل الإلهى بالخلاص سيطرة الخطيئة على إسرائيل التى نشأت على الخطيئة وتربت على المعصية والتمرد إلى أن أصبحت الخطيئة متأصلة فيها، فأصبحت غير قادرة على تحقيق الخلاص لنفسها، وأصبح التدخل الإلهى ضرورة ملحة. وأصبحت وظيفة النبى لا تتوقف عند حد تبليغ الرسالة الإلهية ولكن اتسعت لكى يصبح النبى رقيبا على شعبه (٣٣ : ١- ٩) يحذر من الخطر القادم الذى يهددهم، ويواسيهم، ويقدم لهم النصيحة وقت الحاجة. هذه الرقابة جماعية وفردية فى نفس الوقت. فقد أصبح النبى بها مسئولا عن الجماعة وعن الفرد مستقلا عن جماعته. ومن خلال هذه المسئولية النبوية عن الجماعة والفرد أصبح النبى علامة لإسرائيل (١٢: ٦) وحياته مثالا على ما يقع للجماعة والفرد من معاناة ناجمة عن الحكم الإلهى عليها. (١٢: ١٧ وما بعدها) ويحمل النبى إثم بيت إسرائيل وإثم بيت يهوذا (٤: ٤ - ٨)،

وهكذا يشترك النبى مشاركة فعلية فى الدمار الذى سيحدث وهو أول من سيعانى فى هذا الخصوص.

ويشترك حزقيال مع إرميا فى هذا التصور الخاص بأصالة الخطيئة فى بنى إسرائيل، وفى ضرورة التدخل الإلهى لتحقيق الخلاص. وأن هذا يتم من خلال تغيير طبيعة الإنسان الإسرائيلى، وجبله من جديد علي الطاعة باعطائه قلبا جديدا بدلا من القلب القديم الذى تمرس على المعصية. وبالاضافة إلى هذا يجعل الرب روحه فى داخل جماعة بنى إسرائيل وبهاتين الوسيلتين يتحقق الخلاص: «وأعطيكم قلبا جديدا وأجعل روحا جديدة فى داخلكم وأنزع قلب الحجر من لحمكم وأعطيكم قلب لحم.. وأجعل روحى فى داخلكم وأجعلكم تسلكون فى فرائضى وتحفظون أحكامى وتعملون بها. وتسكنون الأرض التى أعطيت آباءكم اياها وتكونون لى شعبا وأنا أكون لكم إلها وأخلصكم من كل نجاساتكم ... لا من أجلكم أنا صانع يقول الرب السيد الرب فليكن معلوما لكم ...» (٣٦: ٢٦- ٢٩، ٣٢). وكذلك يشترك حزقيال مع إرميا فى الحديث عن المسيح الذى سيأتى وعن الملك داود الذى سيكون ملكا على بنى إسرائيل وعن الراعى الذى سيتولى أمر بنى إسرائيل. ففى حزقيال ٢١: ٢٧ ترد عبارة «حتى يأتى الذى له الحكم». وكذلك فقرأ «وأصيرهم أمة واحدة فى الأرض على جبال إسرائيل ولك واحد يكون ملكا عليهم كلهم ولا يكونون بعد أمتين ولا ينقسمون بعد إلى مملكتين ولا يتنجسون بعد بأصنامهم ... وداود عبدى يكون ملكا عليهم ويكون لجميعهم راع واحد فيسلكون فى أحكامى ويحفظون فرائضى ويعملون بها ... وأكون لهم إلها ويكونون لى شعبا» (٣٧: ٢٢ - ٢٤، ٢٧).

هكذا تتشابه صورة الخلاص عند كل من إرميا وحزقيال مما يشير إلى تأثير للأول على الثانى. وهذا بطبيعة الحال ليس ببعيد فالنبيان عاشا فى فترة زمنية واحدة وعاصرا نفس الأحداث تقريبا. وأوضاع بنى إسرائيل فى نبوة حزقيال ما هى إلا امتداد لنفس الأوضاع الواردة فى نبوة إرميا. وقد انفرد

حزقيال بفكرة الخلاص المرتبط بالرغبة الإلهية فى الحفاظ على قداسة الاسم الإلهى من خلال العفو عن إسرائيل : «ليس لأجلكم أنا صانع يا بيت إسرائيل بل لأجل اسمى القدوس الذى نجستموه فى الأمم حيث جئتم فأقدس اسمى العظيم المنجس فى الأمم ... فتعلم الأمم أنى أنا الرب يقول السيد الرب حين أتقدس فيكم قدام أعينهم ...» (٣٦: ٢٢ - ٢٣).

وفى النهاية لقد كان حزقيال صاحب تجربة نبوية قوية بنيت على أساس من الشعور الدينى الجارف الذى اجتاح حزقيال وجعله يلعب دور بارزا فى الخطة الإلهية لبنى إسرائيل. وقد تملكته الروح الإلهية فأعطت تجربته الدينية مسحة صوفية. وقد اجتمعت فيه بعض الصفات التى ميزته عن غيره من أنبياء العهد القديم فهو نبى وكاهن وواعظ وكاتب ومتنبئ بالدمار والخلاص صاحب رؤى وعقلانى فى نفس الوقت. مفكر صاحب مشاعر قوية، رجل أحلام وواقعى إلى غير ذلك من المتناقضات التى ذخرت بها شخصيته. وقد كانت هذه الصفات معبرة عن طبيعة العصر بما ذخر من متناقضات تاريخية ودينية وأزمات أدت إلـى ازدواجيه حتمية فى بنية الجماعة الإسرائيلية وعلى المستويات الدينية والسياسية وما يتبعها من انعكاسات علـى الحياة الإسرائيلية. وقد كان حـزقيال متفاعلا أشد التفاعل مع أحداث عصره ممزقا بين عالمين العالم الذى انهار أمام عينه والعالم الجديد الـذى سيأتى. وفى هذه المحنة يضع أسس الأمـة الجديدة والهيكل الجديد متأثرا فـى ذلك بالصبغة الكهنوتية من ناحية وباعتماده على التراث المرتبط بسفر التثنية مـن ناحية أخرى. ومن أهم معالم هذا التراث التثنوى الارتباط الوثيق بين النبوة والعقيدة بما تحوى من طقوس وشرائع وفهم للتاريخ. ويظهر عن حزقيال أيضا تأثير قانون القداسة الوارد فى اللاويين ١٧ - ٢٦. كما يبدو من وصف الهيكل والقرابين أن حزقيال أقدم من القانون الكهنوتى خاصة وأنه لا يذكر الكاهن الأكبر فى سفره على الاطلاق.

وتأثير حزقيال على تطور الديانة اليهودية ملحوظ. فهو يعتبر أول مفكر لاهوتى عقائدى فى اليهودية. وقد اختلف كثيرا عن الأنبياء الذين سبقوه فى نظرته الدينية التاريخية خاصة فى اعتباره التاريخ الإسرائيلى تاريخا للخطيئة. وفى الوقت الذى اعتبرت فيه فترة الحياة الإسرائيلية فى صحراء سيناء فترة مثالية فى التاريخ الإسرائيلى عند معظم الأنبياء السابقين عليه اعتبرها حزقيال حلقة فى سلسلة الخطيئة الإسرائيلية. فالخطيئة تحتل عنده مكانة بارزة وهى مفتاح فهمه للتاريخ، وإسرائيل صاحبة العلاقة الخاصة بالرب من خلال العهد أصبحت عنده إسرائيل الخطيئة، إسرائيل الزانية التى هجرت زوجها إلى آخرين مغتره بقوتهم وبطريقهم فاستحقت العقاب الإلهى الذى تمثل تاريخيا فى خضوعها السياسى والدينى لآشور وبابل ومصر....

وقد كان لحزقيال أيضا تأثيره الواضح فى تطور التفكير الأخلاقى للفرد إلى الفعل الأخلاقى فيحقق لنفسه الخلاص: «يا ابن آدم إن أخطأت إلى أرض وخانت خيانة فمددت يدى عليها ... وكان فيها هؤلاء الرجال الثلاثة نوح ودانيال وأيوب فأنهم إنما يخلصون أنفسهم ببرهم ... أنهم لا يخلصون بنين وبنات هم وحدهم يخلصون ....» (١٤: ١٢- ٢٠). ويظهر هذا التطور للتفكير الأخلاقى المرتبط بالفرد فى نقض حزقيال للمثل المعروف فى العهد القديم والذى ربط مصير الأبناء بمصير الآباء ومصير الجيل الحالى بمصير الأجيال السابقة. يقول السفر : «وكان إلى كلام الرب قائلا: ما لكم أنتم تضربون هذا المثل على أرض إسرائيل قائلين الآباء أكلوا الحصرم وأسنان الأبناء ضرست حى أنا يقول السيد الرب لا يكون لكم من بعد أن تضربوا هذا المثل فى إسرائيل ها كل النفوس هى لى نفس الأب كنفس الابن كلاهما لى. النفس التى تخطئ هى تموت والإنسان الذى كان بارا وفعل حقا وعدلا ... فهو بار حياة يحيا يقول السيد الرب». (١٨ : ١ - ٩) وترد فى الاصحاح الثامن عشر مجموعة من الأفعال الأخلاقية التى تحدد الفعل الأخلاقى وتحكم على فاعله

بالحياة فى النهاية ومنها على سبيل المثال : «ولم ينجس امرأة قريبه ولم يقرب امرأة طامثا ولم يظلم إنسانا بل رد للمديون رهنه ولم يغتصب اغتصابا بل بذل خبزه للجوعان وكسا العريان ثوبا ولم يعط بالربا ولم يأخذ مرابحه وكف يده عن الجور وأجرى العدل الحق بين الإنسان والإنسان ...» (١٨ : ٦ – ٨). ويدخل فى البر أيضا بعض الأفعال الدينية مثل : «لم يأكل على الجبال ولم يرفع عينه إلى أصنام بيت إسرائيل ... وسلك فى فرائضى وحفظ أحكامى ليعمل بالحق». (١٨ : ٦، ٩) من يفعل هذه الأفعال السابقة «فهو بار. حياة يحيا» ويتضح من اختلاط الأفعال الدينية بالأفعال الأخلاقية ان كلمة (بار) استخدمت لتعبر عن الفعل الإنسانى الخير دينيا كان أو أخلاقيا. فالكلمة (بر) ،(بار) جمعت لنا بين الفعل الدينى والفعل الأخلاقى دون فصل بينهما. وهذا هو المتوقعع فى ديانة لا تفصل الفعل الأخلاقى عن الفعل الدينى طالما أن الدين هو مصدر الأخلاق فى النهاية.

ويزداد التأكيد على دور الفرد واستقلاله عند حزقيال بضرب مزيد من الأمثلة التى تؤكد على أن هذا التطور فى النظام الأخلاقى لم يكن تطورا طارئا أو ضعيفا عند حزقيال. فقد عالج الموضوع معالجة مفصلة زودها بالأمثلة التى أتت فى شكل يشبه التشريعات أو الأحكام فى صياغتها مثل: «فان ولد ابنا معتنفا سفاك دم ففعل شيئا من هذه ولم يفعل كل تلك ... لا يحيا. قد عمل كل هذه الرجاسات فموتا يموت دمه يكون على نفسه». (١٨: ١٠ – ٣) وكذلك: «وان ولد ابنا رأى جميع خطايا أبيه التى فعلها فرآها ولم يفعل مثلها ... فانه لا يموت بإثم أبيه. حياة يحيا. أما أبوه فلأنه ظلم ظلماً واغتصب أخاه اغتصابا وعمل غير الصالح بين شعبه فهو ذا يموت باثمه». (١٨: ١٤– ١٨) ويزداد الأمر دقة وحدة فى التأكيد على أن اختلاف الفعل الإنسانى هو المحدد للحكم الدينى الأخلاقى وأن الأمر لا علاقة له بالرابطة العرقية أو بالعلاقة الأسرية أو بغير ذلك من الروابط: «وأنتم تقولون لماذا لا

يحمل الابن من أثم الأب ... الابن لا يحمل من اثم الأب والأب لا يحمل من إثم الابن. بر البار عليه يكون وشر الشرير عليه يكون». (١٨: ١٩ -٢)
وامتدادا لذلك : «فاذا رجع الشرير عن جميع خطاياه التى فعلها ... فحياة يحيا لا يموت ... واذا رجع البار عن بره وعمل إثما ... كل بره الذى عمله لايذكر». (١٨: ٢١- ٢٤).

وكل هذه الاقتباسات وغيرها فى سفر حزقيال تشير إلى تطور التدين الشخصى مستقلا عن التدين الجماعى الذى عهدناه من قبل فى العهد القديم حيث صورت جماعة بنى إسرائيل على أنها جماعة الرب والعضو فيها هو عضو جماعة يحمل اثمها ويتحمل وزرها. وقد طغت هذه الصورة على الروح الفردية ومنعت تطور التجربة الدينية الفردية الذاتية المستقلة عن تجربة الجماعة وانتقلت آثام الآباء إلى الأبناء. وعلى الرغم من هذا التطور الجزئى فى اعتبار الفعل الإنسانى هو الفصل فى الحكم على الأفراد عند حزقيال إلا أن تفكيره هذا لم يخل من تناقض غير قابل للحل. ففى اعتبار التاريخ الإسرائيلى الماضى تاريخا للخطيئة وقع الفرد ضحية حكم حزقيال الجماعى على الشعب بالهلاك، وان كنا نعترف بأن هذا الحكم الجماعى ليس جديدا عند حزقيال فقد سبقه إلى ذلك آخرون. ولكن فى محيط تفكيره الأخلاقى الجديد كان لابد من البحث عن تبرير أخلاقى يمنع سقوط الفرد ضحية لفعل الجماعة ويتواكب مع النظرة الأخلاقية الجديدة عند حزقيال ولعل العامل الوحيد الذى نستطيع أن ندفع به هذا التناقض هو اعتماد حزقيال على الخلاص الإلهى النهائى الذى سيتم للجميع لولا أن حزقيال ربط هذا الخلاص بالرغبة الإلهية فى الحفاظ على الاسم الإلهى مقدسا فى الأمم بما يعنى أن الخطيئة الإسرائيلية خطيئة جماعية أصيلة لا يمكن محوها. وربما يكون هناك مخرج آخر من هذا التناقض فى حديث حزقيال عن البقية الناجية فى الاصحاح الرابع عشر الذى وردت فيه أصلا فكرة استقلال الفعل الفردى عن الفعل

الجماعي. فبدلا من القضاء كلية على أورشليم وسكانها يبقى الرب على جماعة صغيرة تسمى البقية (١٠٩) : «كم بالحرى أن ارسلت أحكامى الرديئة على أورشليم سيفا وجوعا ووحشا رديئا. ووبأ لاقطع منها الإنسان والحيوان فهو ذا بقية فيها ناجية تخرج بنون وبنات... فتنظرون طريقهم وأعمالهم وتتعزون عن الشر الذى جلبته على أورشليم ... فتعلمون أنى لم أصنع بلا سبب كل ما صنعته فيها ...» (١٤ : ٢١ - ٢٣) وإذا كان هذا هو المخرج فهناك تساؤلات لا توجد لها اجابة فى السفر. منها مشكلة تحديد: «البقية الناجية». فهل البقية الناجية جماعة اختيرت اختيارا عشوائيا لتنجو بما يعنى أنها تضم الخير والشرير أم أنها جماعة خيرة؟ وان كان ذلك فهل تضم كل الأخيار فى أورشليم أم هى مجردة نخبة مختارة من بين الأخيار؟ والتساؤل الثانى هو لماذا اختيرت هذه البقية إذ يبدو أن اختيارها ليس مبنيا على العامل الأخلاقى أى لأنها البقية الخيرة ولكنهاا اختيرت لكى تكون أية أو دليلا تسترشد به البقية غير الناجية -ان صح هذا التعبير - على طريقهم وأعمالهم، كما يقول النص الذى لم يحدد أن كانت هذه الطريقة وتلك الأعمال خيرة أم لا. والهدف من الاسترشاد بالطريقة والأعمال هو : «فتعلمون أنى لم أصنع بلا سبب كل ما صنعته فيها» (أى فى أورشليم). ان فض التناقض فى هذه التساؤلات هو الذى سيحدد أن كان هذا الحكم فى مصلحة الفرد أم ليس فى مصلحته.

وعلى كل حال، لقد دعم حزقيال هذا البناء الأخلاقى للدين ودور الفرد فيه بمفهومين أخرين: الأول مفهوم الثواب والعقاب، والثانى مفهوم البعث، وقد اقتبسنا فيما سبق ما يدل على المفهوم الأول وهو بلا شك مرتبط بالفعل الفردى لا الجماعى: «النفس التى تخطئ هى تموت. والإنسان الذى كان بارا وفعل حقا وعدلا... حياة يحيا». (١٨: ٤- ٩). ومما لا شك فيه أن الثواب والعقاب كلا منهما يأتى فرديا لا جماعيا: «بر البار عليه يكون وشر الشرير

عليه يكون» والفقرة السابقة تقول: «الابن لا يحمل من إثم الأب والأب لا يحمل من إثم الابن» (١٨: ٢٠). كل هذا بطبيعة الحال يدل دلالة قاطعة على أن الثواب والعقاب لا شك واقعان، وأنهما مرتبطان بنوعية الفعل الإنسانى على المستوى الفردى. وهكذا كله يؤكد على أهمية الفرد فى هذا البناء الأخلاقى للدين عن حزقيال.

أما مفهوم البعث فهو مفهوم متناقض عند حزقيال. وهذا التناقض هو الذى يجعل ربطه بالتفكير الأخلاقى عند حزقيال صعبا. والأمر لا يتعلق بالقول بالبعث وانكاره. اذ لا شك فى أن حزقيال يقول بالبعث ويعتقد فيه. ونقطة التناقض هنا هى أن حزقيال يتحدث عن بعث جماعى وهذه النقطة هى التى تجعل الصلة بين فكرة البعث بالبناء الأخلاقى للدين عند حزقيال ضعيفة. والمقصود هنا بالبعث الجماعى أنه بعث مرتبط بفكرة الخلاص الجماعى لإسرائيل أى أن البعد السياسى لهذا البعث هو الذى يكتسب أهمية خاصة عند حزقيال ويبعده فى نفس الوقت عن البعد الأخلاقى الذى ارتبط بالتركيز على دور الفرد وأهميته كما رأينا من قبل.

ففى الاصحاح السابع والثلاثين ترد رؤيا العظام التى تبدأ على النحو التالى: « كانت على يد الرب فأخرجنى بروح الرب وأنزلنى فى وسط البقعة وهى ملآنة عظاما وأمرنى عليها من حولها وإذا هى كثيرة جدا على وجه البقعة واذا هى يابسة جدا فقال لى يا ابن آدم أتحيا هذه العظام. فقلت ياسيد الرب أنت تعلم. فقال لى تنبأ على هذه العظام وقل لها أيتها العظام اليابسة اسمعى كلمة الرب... هأنذا أدخل فيكم روحا فتحيون وأضع عليكم عصبا وأكسيكم لحما وأبسط عليكم جلدا وأجعل فيكم روحا ... فتنبأت كما أمرت وبينما أنا أتنبأ كان صوت واذا رعش فتقاربت العظام كل عظم إلى عظمه ونظرت واذا بالعصب واللحم كساها وبسط الجلد عليها من فوق وليس

فيها روح. فقال لى تنبأ للروح... فتنبأت كما أمرنى فدخل فيهم الروح فحيوا وقاموا على أقدامهم جيش عظيم جدا» (١١٠).

من هذا الاقتباس السابق يتضح لنا اعتقاد حزقيال فى البعث وامكانيته وكيفيته ولكن الذى ينقص هذا الفهم للبعث هو ربطه بفكرة الثواب والعقاب حتى تتضح الرؤية الأخلاقية للبعث أو بمعنى آخر حتى يتضح البعد الأخلاقى لفكرة البعث. فالفقرات التالية توضح ان هذا البعث لا علاقة له بذلك أنما هو بعث سياسى بضرب المثل على امكانية جمع بنى إسرائيل من جديد ووضع نهاية للسبى وما تسبب فيه من شتات للجماعة الإسرائيلية. هكذا يبدأ تفسير هذه الرؤيا: «ثم قال لى يا ابن آدم هذه العظام هى كل بيت إسرائيل. هاهم يقولون يبست عظامنا وهلك رجاؤنا. قد انقطعنا. هأنذا أفتح قبوركم وأصعدكم من قبوركم يا شعبى وآتى بكم إلى أرض إسرائيل ... وأجعل روحى فيكم فتحيون وأجعلكم فى أرضكم فتعلمون أنى أنا الرب تكلمت وأفعل». (٣٧ : ١١ - ١٤).

والذى يؤكد على خلو هذه الرؤيا البعثية من البعد الأخلاقى أنه حتى فى تفسيره على أنها تشير إلى البعث الجماعى لبنى إسرائيل لم تشر من قريب أو من بعيد إلى امكانية حساب بنى إسرائيل كجماعة على سابق أفعالهم. فهى اذن رؤيا خلاصية بحته تتنبأ بمستقبل سياسى لجماعة بنى إسرائيل فى شكل «أمة واحدة» عليها «ملك واحد» كما تتنبأ بعودة العلاقة الخاصة بين هذه الأمة والإله: «أخلصهم من كل مساكنهم التى فيها أخطأوا وأطهرهم فيكونون لى شعبا وأنا أكون لهم إلها ... وأقطع معهم عهد سلام فيكون معهم عهدا مؤبدا». (٣٧: ٢٣- ٢٨). فهو اذن بعث للخلاص وليس للحساب.

وهذا يتفق إلى حد ما مع نظرة حزقيال الخاصة بتمكن الخطيئة من الجماعة وأن خلاصها عبارة عن منحة الهية حيث يضع الرب فى الجماعة

روحا جديدة وقلبا جديدا ويجعلها تسلك فى فرائضه وتحفظ أحكامه وتعمل بها. إنه تحول جماعى لا يقيم وزنا لحرية الارادة الإنسانية ولا يقيس الخلاص بمقاييس فرديه. إنه عهد جديد بين الرب والشعب يضمن العفو العام، ويمنح هذه الروح الجديدة التى ستمكن الجماعة من طاعة الوصايا والمحافظة على الفرائض والأحكام.

وعلى الرغم من هذا كله فقد كانت نبوة حزقيال بشكل عام من أهم نبوات العهد القديم لما تركته من آثار واضحة على تطور الديانة اليهودية، ولما تركه حزقيال نفسه من تأثير على النبوات التى ظهرت بعده وبخاصة على زكريا ودانيال وعلى كتاب الأدب الأبوكاليبتيكى، وعلى كتاب أدب الحكمة الإسرائيلى، وكذلك تأثيره عى تطور الخدمة الدينية فى الهيكل، والاهتمام بقوانين الطهارة، وبالأحكام والفرائض وبالطقوس وبالجوانب الأخلاقية فى الدين. وبهذا كله استحق حزقيال لقب «أبو اليهودية» لما وضعه من أسس دينية وأخلاقية لليهودية.

الفصـــل الثالث

أسفــار الأنبياء الأواخر الصغار (الإثنى عشر)

أولاً : سفـــر هــوشــع :

النبى هوشع معاصر لعاموس ومارس نشاطه النبوى فى المملكة الشمالية مثله. وتعطينا مقدمة سفره بعض المعلومات التاريخية عنه وعن عصره حيث نقرأ: «قول الرب الذى صار إلى هوشع بنى بئيرى فى أيام عزيا ويوثام وآحاز وحزقيا ملوك يهوذا وفى أيام يروبعام بن يوآش ملك اسرائيل» (١) ويبدو من هذا النص أن هوشع قد عاصر أربعة من ملوك يهوذا هم عزيا (٧٨٤- ٧٤٦ ق.م) ويوثام (٧٤٦ - ٧٤٢ ق.م) وآحاز (٧٤١ - ٧٢٦ق.م) وحزقيا (٧٢٥ - ٦٩٧ ق.م). وأنه أيضا عاصر من ملوك اسرائيل الملك يروبعام الثانى (٨٧٦ - ٧٤٦ ق.م) (٢). ويعتقد ايسلفت أن هناك خطأ فى هذا الخبر التاريخى عن معاصرى هوشع من الملوك فقد حكم عزيا ملك يهوذا فى زمن متقارب. أما بقية ملوك يهوذا المذكورين فى النص فتاريخهم متأخر عن ذلك، وربما تكون هذه القائمة بملوك يهوذا يوثام وآحاز وحزقيا قد أضيفت إلى النص فى وقت متأخر نسبيا وذلك لاعطاء الانطباع بأن هوشع كان معاصرا للنبى اشعياء الذى تشير مقدمة سفره إلى أنه تنبأ فى عصر عزيا ويوثام وآخاز وحزقيا ملوك يهوذا (٣). وعلى أساس من هذا النقد التاريخى يعتقد أن نشاط هوشع النبوى قد امتد إلى ما بعد موت يروبعام الثانى وبهذا يكون قد عاصر من ملوك اسرائيل كل من ياهو وزكريا وربما يكو قد عاش حتى سقوط السامرة أو على الأقل حتى وقت حصارها (٤) ونظرا للاضطراب الواضح فى المعلومات التاريخية بالسفر وعدم ذكره لسقوط المملكة الشمالية فى عام ٧٢٢ ق.م. فإن

تحديد زمن هوشع لا يجب أن يرتبط بالمعلومات الواردة فى مقدمة السفر عن معاصرى هوشع من ملوك يهوذا خاصة فيما يتعلق بفترة حكم حزقيا. وعلى هذا الأساس اضطر بعض الباحثين إلى وضع هوشع زمنيا فى الربع الثالث من القرن الثامن ق.م. أى بين عامى ٧٥٠ - ٧٢٥ ق.م (٥) وقد استقر الرأى ايضا على أن هوشع من المملكة الشمالية أو أنه على الأقل قد عمل هناك بصفة دائمة وأن نقده للمملكة الجنوبية لا يعنى أنه قد عاش فى الجنوب ولكنه كان على معرفة بأحوال يهوذا (٦).

وقد اختلطت فى دعوة هوشع الاهتمامات السياسية بالدوافع الدينية وقد أدت اللغة الرمزية المستخدمة فى السفر إلى صعوبة تفسير بعض الاشارات التاريخية الواردة فيه. ويبدأ السفر بداية غريبة فأول وحى يتلقاه هوشع من الرب يطلب منه الرب: «اذهب خذ لنفسك امرأة زنى وأولاد زنى لأن الأرض قد زنت زنى تاركة الرب. فذهب وأخذ جومر بنت دبلايم» (٧). وهكذا يفعل هوشع مثلما أمره الرب فيتزوج من زانية وينجب منها ابنين وبنتا يخبره الرب بأسمائهم وكلها أسماء رمزية حيث يدعى الابن الأول يزرعيل ويعطى السفر تعليلا للاسم: «لأننى بعد قليل أعاقب بيت ياهو على دم يزرعيل وأبيد مملكة بيت اسرائيل. ويكون فى ذلك اليوم أنى أكسر قوس اسرائيل فى وادى يزرعيل» (٨).

وتدعى البنت לא רחמה لورحامة (لا رحمة). ويعطى السفر تعليلا لاسمها: «لأنى لا أعود أرحم بيت اسرائيل أيضا بل أنزعهم نزعا» (٩). وأما الابن الثانى فيدعى לא עמי لوعمى (لست شعبى) ويعطى السفر تعليلا لهذه التسمية: «لأنكم لستم شعبى وأنا لا أكون لكم» (١٠).

هذا ويشرح المفسرون معانى هذه الأحداث ورمزية الأسماء المعطاة على النحو التالى: الزواج من جومر الزانية تفسيره أن الرب قد خطب أمة تعبد الآلهة الأجنبية ففى لغة الأنبياء نجد أن عبادة الأصنام والآلهة الأجنبية توازى

البغاء، وانفصال جومر عن هوشع تفسيره تطهير المسبيين أما الأسماء الرمزية المعطاة للأبناء فهى ترمز إلى الخطيئة وإلى العقاب الالهى الذى سيوقعه الرب بإسرائيل بلا رحمة كما تشير إلى تخلى الرب وهجره لشعبه. وهكذا تصبح الأسماء المعطاه بمثابة نبوؤات. أما حب هوشع لجومر فهو رمز إلى عودة العلاقات الطيبة بين الرب واسرائيل (١١). «ويكون فى ذلك اليوم يقوم الرب أنك تدعيننى رجلى ولا تدعيننى بعد بعلى وأنزع اسماء البعليم من فمها فلا تذكر أيضا بأسمائها وأقطع لهم عهدا فى ذلك اليوم... وأخطبك لنفسى إلى الابد وأخطبك لنفسى بالعدل والحق والاحسان والمراحم. أخطبك لنفسى بالأمانة فتعرفين الرب. ويكون فى ذلك اليوم أنى أستجيب السماوات ... وهى تستجيب يزرعيل... وأرحم لورحامة وأقول للوعمى أنت شعبى وهو يقول أنت الهى» (١٢). وتتضح هذه العلاقة الغريبة بين الشعب الذى هجر الرب وارتبط بآلهة أخرى فى الاقتباس التالى: «وقال الرب لى اذهب أيضا أحبب أمرأة حبيبة صاحب وزانية كمحبة الرب لبنى اسرائيل وهم إلى ملتفتون إلى آلهة أخرى ومحبون لأقراص الزبيب... فاشتريتها وقلت لها تقعدين أياما كثيرة لا تزنى ولا تكونى لرجل وأنا كذلك لك. لأن بنى اسرائيل سيقعدون أياما كثيرة بلا ملك وبلا رئيس وبلا ذبيحة وبلا تمثال وبلا أفود وترافيم. بعد ذلك يعود بنو اسرائيل ويطلبون الرب الههم وداود ملكهم ويفرعون إلى الرب وإلى جوده فى آخر الأيام» (١٣).

هذا ويميل فريق آخر من المفسرين إلى عدم الأخذ بالرموز الواردة فى هذه الأحداث، ويعتبرونها أحداثا شخصية خاصة بزواج هوشع، وأنها لا تحتمل أية معان أخرى غير أن هوشع لم يكن سعيدا فى زواجه، وأنه كان شقيا كزوج وأب، فهو وزوجه لم يكونا على نفس المستوى الروحى، وأنه من خلال تعاسته الزوجية يكشف هوشع عن حبه الخالص للرب (١٤).

ويبدو أن التفسير الرمزى لأقوال هوشع قد لقيت قبولا واسعا فالنبى يشبه علاقة الرب باسرائيل بالعلاقة الزوجية فإسرائيل خطيبة الرب الذى وقع فى حبها وهى فى التيه وباركها بكل أنواع البركات ولكنها خانته وزنت مع آلهة أخرى، آلهة الكنعانيين من البعليم، ودعت إلهها البعل وعبدته بطقوس وعبادة الكنعانيين. فالمرأة إذن ترمز إلى إسرائيل وأولادها يرمزون إلى بنى اسرائيل (١٥). ويرى هوشع ضرورة أن يقع العقاب بالمرأة الزانية وبأولادها. والعملية كلها ترمز إلى العهد المقطوع بين الرب وإسرائيل وكأنه عهد زواج والزنا يشير إلى وقوع اسرائيل فى العبادة الأجنبية. وبعد التطهير عن طريق العقاب ستعود اسرائيل إلى زوجها الأول (١٦) وأن هذه العودة هى بمثابة تجديد للعهد بين الرب واسرائيل (١٧) ذلك العهد الذى تم النكث به عندما دخلت اسرائيل فى الحياة الزراعية للكنعانيين وطقوسها الدينية، وهجرت حياتها القديمة فدنست ديانتها. وهنا يؤمر هوشع بتمثيل ما حدث من اسرائيل تجاه ربها الذى اختارها، والهدف من هذا الفعل تهذيب اسرائيل والعودة بها إلى علاقة العهد المقطوعة بينها وبين الرب (١٨) وهكذا تصبح حياة هوشع نفسها تعبيرا رمزياً عن وعظه وتعليمه الدينى (١٩).

وبالاضافة إلى هذا التحليل الرمزى للوضع الدينى الاسرائيلى يبدى هوشع اهتماما كبيرا بالأوضاع السياسية لعصره ويربطها بالمبادئ والأسس الدينية الاسرائيلية. فهو يرفض التحالفات الأجنبية ويفسرها على أنها تفتح باب الاختلاط بالأغراب وما ينجم عن ذلك من تأثيرات دينية: «أفرايم يختلط بالشعوب ... أكل الغرباء ثروته وهو لا يعرف.. وقد أذلت عظمة اسرائيل فى وجهه وهم لا يرجعون إلى الرب إلههم ولا يطلبونه مع كل هذا. وصار أفرايم حمامة رعناء بلا قلب. يدعون مصر. يمضون إلى أشور. عندما يمضون أبسط عليهم شبكتى. القبهم كطيور السماء» (٢٠) وفى مكان آخر نقرأ: «أفرايم موثق بالأصنام» (٢١)... «أنك الآن زنيت يا أفرايم. وقد تنجس اسرائيل... قد غدروا

بالرب لأنهم ولدوا أولادا أجانب ... مضى افرايم إلى أشور وأرسل إلى ملك عدو ولكنه لا يستطيع أن يشفيكم ... » [٢٢].

وينقد هوشع أيضا الوضع السياسى الداخلى فيتخذ موقفا معارضا من حكم بيت ياهو ومن المملكة الشمالية مشيرا إلى فشلها بشكل عام وعجزها السياسى: «فأين هو ملكك حتى يخلصك فى جميع مدنك وقضاتك حيث قلت أعطنى ملكا ورؤساء. أنا أعطيتك ملكا بغضبى وأخذته بسخطى» [٢٣] ويتوقع أن يبقى بنو اسرائيل بدون ملك أو مملكة: «لأنى بنى اسرائيل سيقعدون أياما كثيرة بلا ملك وبلا رئيس وبلا ذبيحة» [٢٤].. وتصل به حدة النقد السياسى إلى درجة عدم الاعتراف بالملك الحاكم ولا بالرؤساء الحاكمين لأنهم ذهبوا وراء الآلهة الأجنبية فالفساد السياسى مرده عند هوشع أيضا إلى الانحراف الدينى والبعد عن العبادة الصحيحة: «هم أقاموا ملوكا وليس منى، اقاموا رؤساء وأنا لم أعرف. صنعوا لأنفسهم من فضتهم وذهبهم أصناما.. قد زنخ عملك ياسامرة. حمى غضبى عليهم قد ابتلع اسرائيل. الآن صاروا بين الأمم كإناء لامسرة فيه» [٢٥].

وإلى جانب النقد السياسى للأوضاع السياسية فى عصره ينتقد هوشع الأوضاع الدينية دفاعا عن دين يهوه. فهو يرفض العبادة الأجنبية فى كل أشكالها : «يذبحون للبعليم وينحرون للتماثيل المنحوته» [٢٦]. ويرفض الأفكار والمعتقدات الدينية التى دخلت على ديانة يهوه فى شكلها الشعبى ومن بينها التمثيل بيهوه وتجسيده وعبادته فى صورة العجل وفى صوره التماثيل المنحوتة : «على عجول بيت أون يخاف سكان السامرة.. قد زنخ عجلك ياسامرة... صنعه الصانع وليس هو الها أن عجل السامرة يصير كسرا» [٢٧] ويرفض أن يرتبط اسم الرب بالبعليم آلهة كنعان: «ويكون فى ذلك اليوم يقول الرب أنك تدعيننى رجلى ولا تدعيننى بعد بعلى وأنزع أسماء البعليم من فمها فلا يذكر أيضا بأسمائها» [٢٨] ويهاجم هوشع

العادات الدينية الذميمة، وتحول الديانة إلى طقوس معقده خالية من المعنى وعادات لا روح فيها: «أنى أريد رحمة لا ذبيحة ومعرفة الله أكثر من محرقات» (٢٩) ويتهم الكنهة موجها إليهم اللوم لإهمالهم واجباتهم الدينية واستغلالهم للشعب: «يأكلون خطية شعبى إلى اثمهم يحملون نفوسهم فيكون كما الشعب هكذا الكاهن وأعاقبهم على طرقهم وأرد أعمالهم عليهم» (٣٠).

هذا وتتميز نبوة هوشع بعدد من الخصائص الهامة أولها ما يمكن تسميته بالحنين إلى حياة الصحراء التى ترمز عنده إلى البساطة والنقاء والطهارة. وهذا الحنين له مغزاه ودوافعه عند هوشع. فالتاريخ الاسرائيلى القديم يزخر بمحاولات الخروج المستمر على التراث الدينى القديم (٣١) الذى تلقاه موسى فى الصحراء وأصبحت الصحراء تمثل الماضى البعيد النقى الطاهر قبل أن تختلط اسرائيل بالشعوب الأخرى وقبل أن تقع فى العبادات الأجنبية الوثنية إنها عودة إلى بداية التراث الدينى الاسرائيلى. وهكذا يقول هوشع: «... وأذهب بها إلى البرية وألا طفها... وهى تغنى كأيام صباها وكيوم صعودها من أرض مصر. ويكون فى ذلك اليوم يقول الرب أنك تدعيننى رجلى ولا تدعيننى بعد بعلى وأنزع أسماء البعليم من فمها فلا تذكر أيضا بأسمائها. وأقطع لهم عهدا... وأخطبك لنفسى إلى الأبد وأخطبك لنفسى بالعدل والحق والاحسان والمراحم. وأخطبك لنفسى بالأمانة فتعرفين الرب.. وأرحم لورحامة وأقول للوعمى أنت شعبى وهو يقول أنت الهى» (٣٢).

فى هذه الصورة السابقة يعطينا هوشع رؤية مستقبلية للعلاقة بين إسرائيل وإلهها. وأول مظاهر هذه الرؤية العودة إلي المثال الموسوى (٣٣) الذى ذكرنا من قبل تشبث الأنبياء به كمثال لتصحيح الوضع الدينى عن طريق العودة إلى نموذج سابق طاهر ونقى للحياة الدينية. ولأن ديانة موسى قد بلورت فى الصحراء فقد اعتبرت الصحراء هى الموضع النقى المقدس الذى يجب أن تتم العودة إليه وفى هذا نقد مباشر للحياة الزراعية الحضرية التى

أنغمس فيها القوم بعد دخولهم أرض كنعان واختلاطهم بالكنعانيين وهجرهم لطرقهم القديمة ووقوعهم أخيرا فى عبادة آلهة الكنعانيين. وهناك فى البرية يتصور هوشع عودة العلاقة من خلال صورة زواج جديد أو خطبة جديدة بين الإله والشعب وهو زواج أو خطبة تقوم على أساس دينى أخلاقى، فالإله يصبح من جديد الإله الواحد لشعبه كما كان الحال فى البرية، وكذلك تصبح العلاقة أخلاقية تقوم على أساس من العدالة والحق والرحمة والإحسان. وهذا يعنى أنه بالتوحيد وبالعدالة تعود الحياة الدينية الإسرائيلية إلى مسارها القديم بعد أن كان التوحيد قد ضاع فى خضم العلاقات مع الكنعانيين كما أن الأسس الأخلاقية قد ضاعت أيضا بالبعد عن العدالة وبارتكاب المظالم الاجتماعية والوقوع فى المفاسد الأخلاقية. وكأن هوشع يريد أن يقول أن التوحيد لا يقوم بدون الأخلاق كما أن الأخلاق لا تكون أخلاقا بدون التوحيد. ولهذا يمكن وصف فكرة هوشع عن التوحيد بأنها تشير إلى التوحيد الأخلاقى الذى يكون فيه التوحيد مصدرا للسلوك الأخلاقى.

ان هوشع يدعو إلى تجديد للعهد القديم المقطوع بين الإله والشعب. أنها دعوة إلى عهد جديد يعكس كراهية لحياة الحضارة ومعارضة لمظاهرها وتأثيرها على الإسرائيليين بل إن هوشع يعتبرها السبب الرئيسى فى انحراف قومه وبعدهم عن العبادة الصحيحة وفى هذا يقول فى أسلوب بليغ: «لما رعوا شبعوا. شبعوا وأرتفعت قلوبهم. لذلك نسونى» (٣٤). ويعبر عن حبه للبداوة فى قوله: «لما كان إسرائيل غلاما أحببته ومن مصر دعوت ابنى» (٣٥) ويعبر عن هذا الولع بحياة الصحراء فى قول آخر: «حتى أسكنك الخيام كأيام الموسم» (٣٦). ويظهر الربط بين الحياة الحضرية والفساد الاجتماعى فى قوله: «مثل الكنعانى فى يده موازين الغش. يحب أن يظلم. قال افرايم أنى صرت غنيا. وجدت لنفسى ثروة... والآن يزدادون خطية ويصنعون لأنفسهم تماثيل مسبوكة من فضتهم أصناما بحذاقتهم كلها عمل لصناع... يقبلون العجول...

وأنا الرب الهك من أرض مصر. وإلها سواى لست تعرف ولا مخلص غيرى. أنا عرفتك فى البرية فى أرض العطش. لما رعوا شبعوا. شبعوا وارتفعت قلوبهم لذلك نسونى» (٣٧).

ويلاحظ أنه مع الدعوة إلى عهد جديد دعوة إلى خروج جديد وكأن الشعب بتخلصه من حضارة الكنعانيين وعبادتهم هو في حالة خروج جديد بعد الخروج الأول من أرض مصر بما مثلته هى الأخرى من حضارة وثنية. وكما أن الخروج الأول قد تم بيد الإله فهكذا أيضا الخروج الثانى لن يتم إلا على يد نفس الإله: «وإلها سواى لست تعرف ولا مخلص غيرى». وكذلك : «وبنبى أصعد الرب إسرائيل من مصر وبنبى حفظ» (٣٨).

هذا ولا يخلو ولع هوشع بالصحراء من اعتراف بأن الصحراء هى أرض المتناقضات فى التاريخ الإسرائيلى. فكما أنها شهدت الوحى الإلهى، وظهور الرب لموسى وكلامه إليه، إلا أنها أيضا الأرض التى وقع بها العقاب الإلهى لبنى إسرائيل حينما حكم عليهم بالتيه وشتتهم. ويحل هوشع هذا التناقض الظاهر بفكرته عن العقاب الإلهى والمحن الإلهية بوسائل إلهية لتحقيق التطهير. ومن هنا فالشفاء الذى ينجم عن العقاب الإلهى هو الطريق إلى الطهارة والنقاوة وإلى العبادة السليمة. أن العقاب هو الطريق إلى الخلاص (٣٩). وفى تصوره لكيفية العقاب الإلهى كان الشتات هو التصور الأول. وهذا يوضح مدى تأثر هوشع بما حدث لجماعة بنى إسرائيل فى سيناء حين حكم عليها بالتيه، ربما لأن الجريمة واحدة فى الحالتين فالعقاب أيضا يجب أن يكون مماثلا للعقاب الأول: «لا يسكنون فى أرض الرب بل يرجع أفرايم إلى مصر ويأكلون النجس فى آشور» (٤٠) وفى مكان آخر نقرأ: «لا يرجع إلى أرض مصر بل آشور هو ملكه» (٤١). وكذلك نقرأ: «ويقطعون مع آشور عهدا والزيت إلى مصر يجلب» (٤٢) وأيضا : «صار افرايم كحمامة رعناء بلا قلب يدعون مصر. يمضون إلى آشور» (٤٣). وهذه المقابلات بين

مصر وأشور استخدمها هوشع استخداما رمزيا له أكثر من دلالة. فمصر وأشور تمثلان بلدين زراعيين حضاريين وثنيين مثلهما مثل كنعان. ومصر تمثل الماضى الوثنى للإسرائيليين، بينما كنعان تمثل الحاضر الوثنى للإسرائيليين، أما أشور فهى تمثل المستقبل الوثنى للإسرائيليين ولأنها تمثل المستقبل فهى بالتأكيد عقاب إلهى بسبب الوقوع فى العبادة الكنعانية كما كان التيه عقابا إليها بسبب العودة أو الردة إلي العبادة المصرية القديمة بعد الخروج من مصر. ولأن هذه المراكز تمثل بيئات حضرية وثنية فالخلاص منها لايتم إلا بالهروب أو النقل بالعودة إلى الصحراء حيث نقاوة الدين وطهارته وبساطته. ولا شك أن فكرة العودة إلى دين الصحراء فكرة مشتركة بين عاموس وهوشع تعكس كراهيتهما للحضارة الوثنية فى حضارة كنعان وتأثيرها الدينى على الإسرائيليين ومن هنا كان التأكيد على ضرورة العودة إلى عقيدة الصحراء وشعائرها البسيطة كنموذج أو مثال لما يجب أن تكون عليه العقيدة والشعائر دفاعا عن الممارسات الشعائرية والعقائدية المستعارة من الكنعانيين (٤٤).

هذا وقد كان لأفكار هوشع وصوره وتشبيهاته تأثيرها المباشر على بعض الأنبياء الذين أتوا بعده. فقد استفاد حزقيال مثلا من تشبيه هوشع لإسرائيل بالمرأة الزانية حين يقول: «وزنيت على أسمك وسكبت زناك على كل عابر» (٤٥) كما تظهر عند حزقيال فكرة العودة إلى الماضى الإسرائيلى والتعبير عن عهد جديد وخروج جديد إلى غير ذلك من الأفكار التى سنتناولها بالتفصيل عند الحديث عن نبوة حزقيال، ولهوشع أيضا تأثيره على أشعياء الذى يصور إسرائيل فى صورة المرأة المطلقة التى طلقها زوجها بسبب خطاياها وخطايا أولادها. هكذا نقرأ: «أين كتاب طلاق أمكم التى طلقتها أو من هو من غرمائى الذى بعته أياكم. هو ذا من أجل أثامكم قد بعتم ومن أجل ذنوبكم طلقت أمكم» (٤٦).

ثانيـــاً: سفـــر يـــوئيـــل :

يشتمل سفر يوئيل على ثلاثة إصحاحات يرد إسم يوئيل فى الإصحاح الأول منها. وينقسم السفر إلى قسمين. يصف القسم الأول (١:١ إلى ٢: ٢٧) الخلاص الإلهى بعد إعلان التوبة العامة : «ولكن الآن يقول الرب ارجعوا إلى بكل قلوبكم وبالصوم والبكاء والنوح ومزقوا قلوبكم لاثيابكم وارجعوا إلى الرب إلهكم لأنه رؤوف رحيم بطئ الغضب وكثير الرأفة ويندم على الشر لعله يرجع ويندم فيبقى وراءه بركة تقدمة وسكيبا للرب إلهكم» (يوئيل ٢: ١٢: ١٤) ويبدو من الوصف فى السفر أن الخلاص الإلهى هو خلاص من القحط والجدب والمجاعات التى أصابت الشعب : «وأعوض لكم عن السنين التى أكلها الجراد الغوغاء والطيار والقمص جيشى العظيم الذى أرسلته عليكم فتأكلون أكلا وتشبعون وتسبحون إسم إلهكم الذى صنع معكم عجبا ولا يخزى شعبى إلى الابد وتعلمون أنى أنا فى وسط إسرائيل وأنى أنا الرب إلهكم» (يوئيل ٢: ٢٥- ٢٧).

أما القسم الثانى من السفر (٢ : ٢٨ - ٣: ٢١) فهو رؤيا بانسكاب روح الرب على الجميع: «ويكون بعد ذلك أنى أسكب روحى على كل بشر فيتنبأ بنوكم وبناتكم ويحلم شيوخكم أحلاما ويرى شبابكم رؤى وعلى العبيد أيضا وعلى الإماء أسكب روحى فى تلك الأيام وأعطى عجائب فى السماء والأرض» (يوئيل ٢: ٢٨ - ٣١). ويتحدث هذا القسم أيضا عن قدوم يوم الرب العظيم ووقوع الحساب بالوثنيين : «جماهير جماهير فى وادى القضاء لأن يوم الرب قريب فى وادى القضاء ... الرب من صهيون يزمجر ومن أورشليم يعطى صوته فترجف السماء والأرض ولكن الرب ملجأ لشعبه وحصن لبنى إسرائيل فتعرضون أنى أنا الرب إلهكم ساكنا فى صهيون جبل قدسى وتكون أورشليم مقدسة ولا يجتاز فيها الأعاجم فى ما بعد» (٣ : ١٤ - ١٧) ويوم الرب يوم

وفرة وكثرة لشعب الرب ويوم خراب ودمار لمصر وأدوم من اجل ظلمهم لبنى يهوذا (٣: ١٨ - ٢١).

وتختلط فى سفر يوئيل الأحداث التاريخية بالرؤى الأسطورية حيث يستخدم السفر بعض الرموز والموتيفات مثل «الجراد» و«الشمالى» ويعتبر النقاد القسم الأول من السفر تاريخيا بينما القسم الثانى الذى يصف رعب يوم الرب يغلب عليه طابع أدب الرؤى (الأبوكاليبتيك).

وقد اختلف علماء النقد فى تحديد تاريخ كتابة السفر فقد وضعه كريدنر فى حكم يوآش (٨٣٧ - ٧٨٩). بينما يفضل كونج تاريخا بعد موت يوشيا (٦٠٩ ق.م). ويقترح فاتكه النصف الأول من القرن الخامس. ويفضل كوينن وميركس تاريخا بعد عصر نحميا أو حوالى ٤٠٠ ق.م [٤٧] أما فايفر فيعود به إلى ٣٥٠ ق.م وأدلته على ذلك عدم ذكر الملكية وأن الشيوخ والكهنة هم أصحاب السلطة فى أورشليم وأن يهوذا فقط هى المذكورة ولا ذكر لإسرائيل الشمالية باعتبارها خارج التراث اليهوى (٢: ٢٧، ٣: ٢) وشعب يهوذا مشتت بين الأمم والأرض مقسمه وأرشليم يدنسها الأعاجم (٣: ٢، ٣، ١٧). مثل هذه الأحوال يرى فايفر أنها تناسب زمنا بعد ٥٨٦ ق.م. حيث اعيد بناء الهيكل ٥٢٠- ٥١٦ ق.م. وأصبحت يهوذا محدودة فى أورشليم ومجاوراتها وهناك بيع العبيد اليهود لليونان ووجود حائط أورشليم .. كل هذه تجعل فايفر يختار تاريخا بعد عصر نحميا. ويتخذ فايفر من ذكر بعض الشعائر دليلا على هذا التاريخ فالتركيز فى السفر على التوبة بدون ذكر خطيئه، والحض على أداء الطقوس والشعائر والصوم الجماعى والنواح والبكاء وتقديم القرابين وكلها أمور مرتبطة بالهيكل وبالأعمال الكهنوتية [٤٨]. ويطالب السفر الكهنة بتحديد يوم صيام لتجنب الدمار الذى سيحدث فى يوم الرب، ويطلب التوبة والرحمة من يهوه [٤٩]. ومادة السفر فى معظمها مادة حشرية غيبية تصف ما

سيحدث فى يوم يهوه، وتشرح الظواهر التى ستواكب هذا اليوم من دمار للأمم الوثنية ونجاة لمن يعبد يهوه [٥٠]. ويعتقد أن الجزء المتعلق بوصف يوم يهوه إضافة متأخرة إلى السفر. ويوئيل نبى طقوس متأثر بالمناخ الدينى السائد فى الشرق الأدنى القديم، وأنه استقى مادته الخاصة بيوم يهوه من عقيدة الخصوبة خاصة بين الكنعانيين [٥١] وان كان الوقت المحدد لتاريخ كتابة السفر يبتعد كثيرا عن زمن الساميين القدامى إذ يعتقد أن السفر يعود إلى فترة ما بعد السبى حيث ترد به إشارات إلى السبى والشتات ٣: ١، واشارات أخرى عن الاغريق، ولذلك فربما يعود السفر إلى القرن الرابع أو الثالث قبل الميلاد. وإن كان التراث اليهودى يعتبر يوئيل من أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد، ويضعه بين هوشع وعاموس كما أن هناك تشابها مع حزقيال، واستعارات من كتب متأخرة مثل ملاخى وعوبديا. ونظرا لهذا التفاوت الزمنى فقد اعتقد بعض النقاد أن للسفر كاتبين. ويؤكد السفر بشكل عام على العقيدة والطقوس وخصوصية الشعب، وعلى الحشر غير المرتبط بالتاريخ، والبناء العقائدى لمجتمع الحشر، وعلى الرخاء المعتمد على وجود الهيكل واستمرار الخدمة الدينية فيه [٥٢].

ثالثـاً : سفــر عـامــوس

ظهر عاموس حوالى ٧٦٠ - ٧٥٠ ق.م وقد مارس نشاطه النبوى فى المملكة الشمالية فى عصر يروبعام الثانى (٧٨٦ . ٧٤٦ ق.م) [٥٣]. وقد نصت الفقرة الأولى من سفره على بعض المعلومات التاريخية المرتبطة بشخص عاموس وعصره: «أقوال عاموس الذى كان بين الرعاة من تقوع التى رآها عن اسرائيل فى أيام عزيا ملك يهوذا وفى أيام يروبعام بن يوآش ملك اسرائيل قبل الزلزلة بسنتين» [٥٤]. ويشير هذا النص إلى أن عاموس عاش فى بلدة تقوع، التى تقع إلى الجنوب من بيت لحم أى أنه يهوذى المولد وكان يعمل

راعيا للأغنام، وأنه عاصر كل من عزيا ملك يهوذا (٧٨٤ - ٧٤٦ ق.م) ويروبعام بن يوآش ملك اسرئيل (٧٨٦ - ٧٤٦ ق.م) ويعتقد بعض الدراسين لسفر عاموس أن عاموس كان فى الغالب أحد الفلاحين الرعاة الذين تتصف حياتهم بأنها شبه بدوية أى أنهم من سكان الخيام الذين اعتادوا على الرحلة من مكان إلى مكان ومن وقت إلى آخر، ولكن فى حدود رقعة محدودة وضيقة من الأرض. وعلى هذا الأساس فنسبته إلى قرية تقوع لا تعنى أكثر من أنه عاش حول هذا المكان لفترة من الزمن [٥٥]. وقد ورد فى ٧: ١٤ أن عاموس عمل بجنى الجميز إلى جانب رعيه للضأن. وهذا يؤكد على أنه لم يبق فى تقوع طيلة الوقت حيث أن هذه المنطقة لم يعرف عنها أنها منطقة تنمو فيها أشجار الجميز [٥٦]. ومن ناحية أخرى تقع تقوع عند حدود الصحراء مع الحضر فأورشليم كانت تقع إلى الشمال على بعد أثنى عشر كيلو مترا. وهذا يعنى أن عاموس قد نشأ فى بيئة محافظة فى تقاليدها ومتدينة فى أخلاقياتها. وبهذه الخلفية انتقل عاموس إلى مدينة السامرة عاصمة المملكة الشمالية. وعلى الرغم من امكانية أن تكون رسالته موجهة إلى كل من الشمال والجنوب معا فإن عاموس يبدو فى معظم الأحوال وكأنه مهتم فقط بمنطقة واحدة هى المنطقة الشمالية. أما الزلزال الذى تشير إليه الفقرة المقتبسة من سفره فهى تشير إلى عصر عزيا حيث وقع زلزال كبير. وقد ا عتبر وقوع هذا الزلزال تأكيد الحقيقة رسالة عاموس على الرغم من أنه من الاحداث الأرضية العادية فى منطقة فلسطين [٥٧].

وتتكون نبوة عاموس من عدد من الرؤى لا تشتمل على أية تعليمات بالاعلان أو الاخبار عن مضمونها فهى عبارة عن رؤى معبرة عن اتصال الهى بعاموس بمفرده [٥٨]. أولها رؤيا الجراد، والثانية رؤيا المحاكمة بالنار [٥٩]، والثالثة رؤيا الزيج والرابعة رؤيا سلة القطاف [٦٠]، والرؤيا الخامسة هى رؤيا الزلزال [٦١]. وتعتبر الرؤيتان الأخيرتان من أهم رؤى عاموس لأنهما تتبنان

بالنهاية لاسرائيل وبوقوع الحكم الالهى بها: «فقال لى الرب قد أتت النهاية على شعبى اسرائيل. لا أعود أصفح له بعد .... اضرب تاج العمود حتى ترجف الاعتاب وكسرها على رؤوسهم جميعا فأقتل آخرهم بالسيف. لا يهرب منهم هارب ولا يفلت منهم ناج» (٦٣). ويدور بقية السفر حول اعطاء الأسباب التى من أجلها سيحل الدمار بالشعب وبالملكة. ويلاحظ أن نبوؤة عاموس على اسرائيل تدور فى إطار فكرة الاختيار الإلهى لبنى اسرائيل فالدمار الذى سيحل بهم سببه الأول أو محوره الرئيسى والنكث بالعهد وعدم العمل بمفهوم الاختيار. وينص السفر على ذلك صراحة: «إياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض لذلك أعاقبكم على جميع ذنوبكم» (٦٤) وفى الفقرة السابقة يشير السفر أيضا إلى فعل الله الخلاصى والذى نسيه بنو اسرائيل: «اسمعوا هذا القول الذى تكلم به الرب عليكم يا بنى اسرائيل على كل القبيلة التى أصعدتها من أرض مصر» (٦٥). وعلى الرغم من أن الدمار سيكون شاملا فى يوم الرب إلا أن الرب سيبقى على بقية من بنى اسرائيل. وقد ورد هذا فيما يعتبره الباحثون نبوؤة مستقبلية. «هوذا عينا السيد الرب على المملكة الخاطئة وأبيدها عن وجه الأرض غير أنى لا أبيد بيت يعقوب تماما يقول الرب. لأنه ها أنذا آمر فأغربل بيت اسرائيل بين جميع الأمم ... فى ذلك اليوم أقيم مظلة داود الساقطة... لكى يرثوا بقية أدوم وجميع الأمم... وارد سبى شعبى إسرائيل ... وأغرسهم فى أرضهم ولن يقلعوا بعد من أرضهم التى أعطيتهم» (٦٦).

ولكى نفهم نبوؤات عاموس فى وضعها الصحيح لابد من التعرف على الظروف والأوضاع السائدة زمن عاموس. فقد عاش عاموس فى الفترة السابقة مباشرة على الغزو الآشورى لفلسطين والذى تم بالفعل فى عام ٧٢١ ق.م ونتج عنه سقوط المملكة الشمالية وعاصمتها السامرة. وخلال هذه

الفترة السابقة على غزو آشور لاسرائيل الشمالية ساد الحياة الاسرائيلية عامة نوع من الازدهار والتقدم (٦٧) الذى أصاب عاموس بالذهول والدهشة والذى يبدو واضحا فى وصفه لهذه الحياة فى سفره وفى ويلاته التى يصبها على المترفين المنعمين: «ويل للمستريحين فى صهيون والمطمئنين فى جبل السامرة ... المضطجعون على أسرة من عاج والمتمردون على فراشهم والآكلون خرافا من الغنم وعجولا من وسط الصيرة. الهادرون مع صوت الرباب المخترعون لأنفسهم آلات الغناء كداود. الشاربون من كؤوس الخمر والذين يدهنون بأفضل الأدهان....» (٦٨).

وقد قابل هذا الازدهار المادى تدهور فى الحياة الدينية والأخلاقية فى عصر عاموس. فقد ازداد الأغنياء غنى، وازداد الفقراء فقرا. ولم يهتم الأغنياء بالفقراء. وقد صدم عاموس بحياة الترف والرفاهية التى يحياها الأغنياء على حساب الفقراء، وصدم بكثرة المظالم التى مارسها الأغنياء ضد الفقراء. كما أدرك عاموس أن التقدم المادى الذى يعيشه الاسرائيليون فى عصره قد خلق حالة من الفوضى اللاخلاقية. فالقضاة مرتشون (٦٩) والأغنياء مستغلون للفقراء وحولوهم إلى عبيد لهم (٧٠) والتجار عمادهم الغش (٧١) إلى غير ذلك من الجرائم الأخلاقية والاجتماعية التى أثارت سخط عاموس وأعطت لنبوته بعدا اجتماعيا وأخلاقيا واضحا جعل من النبى مصلحا اجتماعيا بالاضافة إلى وظيفته الدينية الأساسية.

وبالاضافة إلى الانحلال الأخلاقى أصيبت الحياة الدينية بتغيرات عديدة انحرفت بها عن المسار الدينى السليم الذى أرساه الأنبياء السابقون. ولعل أبرز مظاهر هذا الانحراف تسرب العديد من مظاهر العبادة الوثنية إلى ديانة الإسرائيليين وانتشار العادات الدينية المرتبطة بعبادة البعل : «حملتهم خيمة ملكوم وتمثال أصنامكم نجم الهكم الذى صنعتم لنفوسكم» (٧٢).

وأمام هذا الوضع الدينى والخلقى المتدهور أتت رسالة عاموس لتؤكد على مفهوم العدالة الالهية، وإظهار قدرة الرب على فرض النظام الأخلاقى الذى نص عليه العهد المقطوع مع الشعب. ويحاول عاموس تقديم تفسير جديد وعميق لفكرة العهد . فالرب قد اختار اسرائيل لكى تكون شاهدة على عدالته. ويعد هذا التفسير ثوريا فى مضمونه لأنه يضع اسرائيل فى مكانها الحقيقى. فالعهد هنا ليس بين طرفين متساويين فى القوة ولكنه عهد بين الرب الذى هو كل شئ وبين اسرائيل التى لا تساوى شيئا أمام الرب (٧٣) إلا من خلال حفاظها على عهده وبعدها عن الخطايا. وعلى الجميع أن يتوقعوا قدوم يوم الرب ووقوع غضبه بالخاطئين المرتكبين للمظالم: «بالسيف يموت كل خاطئ شعبى القائلين لا يقترب الشر ولا يأتى بيننا» (٧٤) «ويل للذين يشتهون يوم الرب .. أليس يوم الرب ظلاما لا نورا ...» (٧٥).

ويعطى سفر عاموس بعض صور المظالم الاجتماعية والانحرافات الخلقية والدينية ويدعو إلى نبذ هذا كله والعودة إلى الدين الصحيح دين العدالة. ففى الاصحاح الثانى نقرأ: «من أجل ذنوب اسرائيل.. لا أرجع عنه لأنهم باعوا البار بالفضة والبائس لأجل نعلين، الذين يتهممون تراب الأرض على رؤوس المساكين ويصدون سبيل البائسين. ويذهب رجل وأبوه إلى حبيبة واحدة حتى يدنسوا اسم قدسى ويتمددون على ثياب مرهونه بجانب كل مذبح ويشربون خمر المعرمين فى بيت آلهتهم ... أولئك الذين يخزنون الظلم والاغتصاب فى قصورهم ... الجالسون فى زاوية السرير وعلى دمقس الفراش» (٧٦) ... وفى فقرة أخرى يقول : «اسمعى هذا القول يابقرات باشان التى فى جبل السامرة الظالمة المساكين الساحقة البائسين القائلة لسادتها هات لنشرب» (٧٧) وفى مكان آخر نقرأ: «لأنى علمت أن ذنوبكم كثيرة وخطاياكم وافرة أيها المضايقون البار الآخذون الرشوة الصادون البائسين فى الباب» (٧٨).

وبعد تقديم هذه الصورة الصريحة للحياة الاسرائيلية المنحرفة يعالج عاموس هذا الوضع بالتأكيد الشديد على العدالة الالهية وعلى الانتقام الالهى ممثلا فى توقع قدوم يوم الرب، وهو اليوم الذى يصب فيه الرب شديد انتقامه على مرتكبى هذه المظالم، ويؤكد عاموس فى نفس الوقت على أن العهد مع الرب لن يقيمه ويثبته إلا العمل العادل والبعد عن الظلم فى كل أشكاله. «اطلبوا الخير لا الشر لكى تحيوا... ابغضوا الشر وأحبوا الخير وثبتوا الحق فى الباب لعل الرب اله الجنود يتراف على بقية يوسف ... اطلبوا الرب فتحيوا» (٧٩).

وإلى جانب الترغيب فى طلب الخير وبغض الشر وتثبيت الحق يميل عاموس أيضا إلى التذكير بغضب الرب وانتقامه وتوقع قدوم يوم الرب الذى هو بمثابة النهاية لبنى اسرائيل. ولا يطالب السفر بالعدالة الاجتماعية فقط ولكنه يطالب أيضا بالعودة إلى العبادة الصحيحة عن طريق التخلص من المؤثرات الدينية الأجنبية، وكذلك عن طريق الاهتمام بالروح الدينية وبما يمليه الدين من أخلاقيات وسلوكيات حميدة ونبذ التركيز على أداء الطقوس الخالية من هذه الروح الدينية الأخلاقية والربط بين العبادة بطقوسها المختلفة وبين الأخلاق، فالعبادة السليمة تؤدى إلى السلوك الأخلاقى السليم أما الطقوس الخالية من هذا البعد الأخلاقى فلا قيمة لها عند الرب: «بغضت كرهت أعيادكم ولست التذ باعتكافاتكم. إنى إذا قدمتم لى محرقاتكم وتقدماتكم لا أرتضى وذبائح السلامة من مسمناتكم لا ألتفت اليها. أبعد عنى ضجة أغانيك ونغمة ربابك لا أسمع وليجر الحق كالمياه والبر كنهر دائم» (٨٠). وواضح فى هذا الاقتباس الأخير عملية الربط بين الطقوس وأشكال العبادة من ناحية والحق والبر من ناحية أخرى فالأولى لا تصلح ولا يقبلها الرب بدون الثانية. وفى مكان آخر يسخر عاموس من أسلوب القوم فى العبادة الخالية من المضمون ويبدو من النص وكأن عاموس يدعو القوم إلى الاكثار من الذنوب

وهو فى الحقيقة ينقد الوضع الدينى لقومه فى لغة تهكمية ساخرة: «هلم إلى بيت ايل وأذنبوا إلى الجلجال وأكثروا الذنوب واحضروا كل صباح ذبائحكم وكل ثلاثة أيام عشوركم وأوقدوا من الخمير تقدمة شكر ونادوا بنوافل وسمعوا لأنكم هكذا أحببتم يا بنى اسرائيل» (٨١).

وهكذا يتضح من دعوة عاموس الرغبة الصادقة فى سيادة العدالة بين الناس خاصة فى شكلها الاجتماعى والتقريب بين الأغنياء والفقراء، والدعوة إلى البر والحق والخير (٨٢)، والربط بين الدين والأخلاق، وبعث الروح الدينية الأخلاقية فى الطقوس الدينية وفى العبادة عامة، والتذكير بالعقاب الإلهى فى حالة الخطأ والتذكير بنعم الله وأفعاله الخيرة وبعهده إلى غير ذلك من المفاهيم التى جعلت من سفر عاموس أحد الأسفار الهامة فى مضمونها الدينى والأخلاقى بين أسفار العهد القديم. وهى مضامين عالمية فى اتجاهها (٨٣) هذا وان لم يخل السفر من بعض الخصوصية حين يركز على علاقة الرب بشعبه المختار ويفسر العهد فى ظل الاختيار ويربط بين العهد والوعد بالأرض كما يتضح فى نهاية السفر، وكلها أمور تعكس دعوة مضادة للعالمية فى الدين. وربما تكون هذه المادة دخيلة على السفر خاصة وأن النقاد فى أبحاثهم النقدية لسفر عاموس أكدوا على أن عاموس لم يكتب هذا السفر بأكمله وأن يد المحررين قد امتدت إليه بالتعديل والتغيير (٨٤) وأضافت إلى مادته الأصلية مواد إضافية ربما تكون مغايرة للاتجاه الدينى العالمى الملحوظ فى بعض نصوص السفر وربما تكون هذه المادة مسئولة عن تذبذب سفر عاموس بين العالمية والخصوصية فى اتجاهه الدينى.

وبسبب هذا التأكيد الشديد على فعل الخير والبر والتركيز على السلوك الأخلاقى وعلى العدالة الالهية وصفت دعوة عاموس بأنها دعوة إلى التوحيد العملى (٨٥) فالإله واحد ليس فقط من خلال عظمته وجبروته وأنه العلة الأولى وراء كل ظاهرات الكون، ولكنه واحد لأنه إله البر والحق. ولعل هذه

تعتبر أهم اضافة لعاموس فى تاريخ النبوة الاسرائيلية حيث نجد عاموس يفسر الاختيار ويعلله تعليلا أخلاقيا فاختيار بنى إسرائيل هدفه دعم الأخلاقيات ونشرها. ومن هنا يصبح العقاب واجبا بالشعب المختار إذا ما أخل بالشرط الأخلاقى للاختيار. ومما لا شك فيه أن ديانة بنى اسرائيل قد تحولت على يد عاموس من ديانة قومية إلى ديانة تهتم بشئون البشر عامة (٨٦) فحكم الاله يهوه حكم عام يخص عامة البشر والأمم ولا يخص اسرائيل فقط. والاله الواحد يعاقب الأمم الأخرى أيضا على أخطائها كما يعاقب إسرائيل بل إن عقابه لاسرائيل أشد وأقوى لأنها مكلّفة تكليفا أخلاقيا يبرر العلاقة الخاصة بينها وبين الرب فاذا ما أخلت بهذا التكليف الأخلاقى استحقت على ذلك الهلاك والدمار. وهكذا يؤدى إهمال هذا التكليف الأخلاقى إلى سقوط الاختيار وبطلانه، كما أن الطقوس وأشكال العبادة تصبح هى الأخرى بلا قيمة أو معنى إذا ما أفرغت من معناها وهدفها الأخلاقى. أن الأخلاق عند عاموس أصبحت لها قيمتها المطلقة (٨٧) وذلك لأنها مقدسة فى جوهرها فالاله الذى يطلب البر والعدل والرحمة هو نفسه إله بار وعادل ورحيم فالأخلاقيات ما هى إلا انعكاس لصفات الله فى حياة البشر (٨٨). ولهذه الأسباب مجتمعة احتل عاموس مكانته الهامة فى تاريخ النبوة الاسرائيلية بما أدخله على الدين الاسرائيلى من تعديلات جوهرية خطت بها الديانة خطوات جريئة على الطريق إلى العالمية.

رابعاً: سفر عوبديا :

يعتبر سفر عوبديا أقصر أسفار العهد القديم حيث يتكون مما يعادل إصحاحا واحد وبدون قسمته إلى إصحاحات نظراً لقصره الشديد. ولا يحتوى السفر على أية معلومات عن مؤلفه ولا عن عوبديا صاحب الرؤيا التى يرويها السفر. ومن محتوى السفر يقترح النقاد عودته إلى فترة ما بعد سقوط أورشليم عام ٥٨٧ ق.م. وقبل زوال إدوم موضوع الرؤيا فى النصف الأول من

القرن الخامس. ويرجح النقاد أن يكون زمن تأليف سفر عوبديا نهاية القرن السادس أو بداية القرن الخامس قبل الميلاد (٨٩).

وهناك تشابه واضح بين بعض فقرات عوبديا بمواضع فى سفر إرميا. ومن أهمها تشابه عوبديا ١- ٤ بإرميا ٤٩ : ١٤ - ١٦ على مستوى اللفظ والمعنى. فبداية سفر عوبديا تقول : «هكذا قال السيد الرب عن أدوم سمعنا خبرا من قبل الرب وأرسل رسول بين الأمم. قوموا ولنقم عليها للحرب. إنى قد جعلتك صغيرا بين الأمم. أنت محتقر جدا. تكبر قلبك قد خدعك أيها الساكن فى محاجئ الصخر رفعة مقعده القائل فى قلبه من يحدرنى إلى الأرض. إن كنت ترتفع كالنسر وإن كان عشك موضوع بين النجوم فمن هناك أحدرك يقول الرب «هذه الفقرة تتكرر بشكل يشبه حرفى فى إرميا على النحو التالى:
قد سمعت خبرا من قبل الرب وأرسل رسول إلى الأمم قائلا تجمعوا وتعالوا عليها وقوموا للحرب لأنى ها قد جعلتك صغيرا بين الشعوب ومحتقرا بين الناس. قد غرك تخويفك كبرياء قلبك يا ساكن فى محاجئ الصخر الماسك مرتفع الأكمة وإن رفعت كنسر عشك فمن هنا أحدرك يقول الرب «ويجب أن نشير أن نبوؤة إرميا هنا هى أيضا عن أدوم. وقد وردت عبارة فى إرميا ٤٩ : ٧ شبيهة بالعبارة الأولى فى سفر عوبديا. ففى إرميا نقرأ : «عن أدوم هكذا قال رب الجنود» وهى تشبه عبارة عوبديا : «هكذا قال السيد الرب عن أدوم» فهناك تقديم وتأخير فى كلمتى «عن أدوم» وفى عبارة «هكذا قال» واستبدال «رب الجنود فى إرميا» بـ «السيد الرب» فى عوبديا.

وكذلك هناك تشابه شبه حرفى بين عوبديا ٥ - ٦ بإرميا ٤٩ : ٩. ١٠ حيث يقول عوبديا : «إن أتاك سارقون أو لصوص ليل كيف هلكت. أفلا يسرقون حاجتهم. إن أتاك قاطفون أفلا يبقون خصاصة. كيف فتش عيسو وفحصت مخابئه وترد نفس العبارات فى إرميا : «لو أتاك القاطفون أفما كانوا يتركون علاقة أو اللصوص ليلا أفما كانوا يعلكون ما يكفيهم ولكننى

جردت عيسو وكشفت مستتراته فلا يستطيع أن يختبئ». وهناك تشابه ثالث بين عوبديا ٨ - ١٠ وإرميا ٤٩ : ٧ - ٨.

والخلاصة أن هناك تشابها كبيرا لفظيا ومعنويا بين نبوءة إرميا عن أدوم ورؤيا عوبديا الخاصة بأدوم. وهذا يرجح أن يكون سفر عوبديا بكامله تكرار للإصحاح ٤٩ : ٧ ٢٢ من إرميا. فهو لا يضيف جديدا إلى محتويات إرميا التى تأتى أكثر تفصيلا من عوبديا. وربما يكون هناك أصل أو مصدر واحد للسفرين بالنسبة لنبوءة أدوم.

ويعلل علماء النقد هذا التشابه بأنها نبوءة واحدة استخدمت فى السفرين وقد قام عوبديا بنقل النبوءة عن إرميا. يقول واتس : «إن هذه الفقرات (عوبديا ١- ٤ شديدة الشبه بإرميا ٤٩ : ١٤ - ١٦) ولا يوجد شك فى أنهما صورتان لنفس النبوءة. وهذا مثال على الطريقة التى تم بها تذكر النبوءات وإستخدامها فى تطبيق جديد فى عصر متأخر مثلما نستخدم نحن الكتاب المقدس للوعظ والتعليم الدينى». ومعنى هذا التفسير أن عوبديا وهو يعظ استخدم بنوءة واردة عند ارميا. وهذا الرأى فى الحقيقة يعرض سفر عوبديا ورؤيا عوبديا للخطر الشديد فمن ناحية النبوءة لإرميا وليست لعوبديا وادعاء عوبديا بأنه شاهد رؤيا إدعاء غير صحيح من هذه الزاوية فهو لم ير رؤيا ولكنه استعار نبوءة إرميا حرفيا. وبهذا الشكل أيضا لا يستحق سفر عوبديا أن يكون له وجود كسفر مستقل داخل كتاب العهد القديم لأنه نقل نبوءة أدوم من إرميا بألفاظها ومعانيها وموضوعها الأساسى.

وهناك رأى آخر يجعل النبوءة الواردة فى عوبديا هى أصل النبوءة الواردة فى إرميا وهذا يضع عوبديا فى موقع تاريخى سابق على إرميا. وفى هذا يقول الناقد أيسفلت : «إن النبوءة ضد أدوم والمنسوبة إلى إرميا (٤٩ : ٧ - ٢٢) ليست بالتأكيد كلها أصيلة. والفقرات المماثلة لتلك الواردة فى وعيد عوبديا يمكن أن تكون قد أضيفت فى وقت متأخر إلى مادة إرميا الأساسية.

وهذا ما حدث على وجه الاحتمال» (٩٠) وقد حدد بعض النقاد تاريخا متقدما لسفر عوبديا حيث رده ثايس إلى منتصف القرن التاسع قبل الميلاد بينما وضعه إدلكورت فى منتصف القرن السادس قبل الميلاد. أما فلهوازن ومدرسته فقد اختارت تاريخا متأخرا وهو القرن الخاس قبل الميلاد باعتبار أن النبوؤة فى عوبديا ليست وعيدا أو تهديدا ولكنها مجرد سرد أو وصف ولذلك يجب أن توضع فى موقع تاريخى تكون فيه أدوم مهزومة ومقهورة (٩١) ونحن نميل إلى هذا الرأى الأخير لأنه لا يوجد مبرر قوى لعزل نبوؤة أدوم ووضعها فى سفر مستقل وفصلها عن بقية النبوؤات التى وردت ضد الأمم الأجنبية عند إرميا وغيره من الأنبياء ولم يحدث أن أفرد سفر مستقل لنبوؤة واحدة إلا مع نبوؤة أدوم هذه. وبهذا المنطق تستحق كل نبوؤة أن تمثل سفرا مستقلا وهو أمر غير معقول. ولذلك فمكان نبوؤة أدوم هو سفر إرميا مع بقية أخواتها من النبوؤات ضد الأمم الأجنبية وبخاصة ضد بنى عمون ودمشق وقيدار وعيلام وكلها وردت فى نفس الإصحاح ٤٩ من إرميا مسبوقة وملحوقة بنوؤات أخرى ضد أمم أخرى مثل مصر ومؤاب والفلسطينيين (٤٥ – ٤٨) وضد بابل (٥٠). وبهذا الشكل يصبح وجود سفر عوبديا كسفر مستقل داخل العهد القديم أمرا غير منطقى.

ويقترب سفر عوبديا فى لغته ومحتواه وروحه من سفر يوئيل، وهو يوضع فى الترجمة السبعينية بعد سفر يوئيل مباشرة. ويستخدم السفر كلمة رؤيا لتحديد نوعية التجربة النبوية التى مارسها عوبديا. ويعكس السفر نفس الأفكار العنصرية الخصوصية التى وجدناها فى سفر يوئيل من معاداة للأمم الأجنبية، وتوقع دمار هذه الأمم فى يوم يهوه (٩٢). وهناك اختلاف حول تاريخ كتابة سفر عوبديا إذ يرى بعض علماء النقد أنه يعود إلى منتصف القرن التاسع قبل الميلاد بينما يرى آخرون أنه يعود إلى منتصف القرن السادس قبل الميلاد (٩٣). والسفر فى حد ذاته لا يكفى لتكوين صورة واضحة عن محتواه ولابد من النظر إليه فى ضوء الكتابات النبوية الأخرى.

خامساً : سفــر يــونـــان (يـونس)

يختلف سفر يونان عن بقية أسفار الأنبياء فى أنه لم يشتمل على وحى معين أو أقوال تلقاها النبى بإسم يهوه كما هو الحال مع بقية أنبياء بنى إسرائيل، ولكن يحكى السفر قصة النبى نفسه الذى تلقى أمرا إلهيا بالذهاب إلى نينوى ودعوتها إلى التوبة، ولكنه هرب إلى ترشيش فى سفينة، فأرسل الله ريحا شديدة تسببت فى اضطراب البحر. ولتهدئة العاصفة التى ثارت بسبب فعل يونان ألقى به البحارة فى الماء، فابتلعه حوت كبير وظل يونان فى جوفه ثلاثة أيام وثلاث ليال، ثم قذفه الحوت إلى البر بعد أن صلى يونان إلى إلهه من جوف الحوت. ويذهب إلى نينوى لكى يدعو أهلها إلى طاعة الله ويتوعدهم بالدمار بعد أربعين يوما. ويحدث أن يستجيب أهل نينوى لدعوة يونان فلا يقع بهم العقاب الإلهى ويغتم يونان لذلك «غما شديدا» حسب نص السفر ويطلب من الرب أن يأخذ روحه. ويتهم الرب بأنه «إله رؤوف ورحيم بطئ الغضب وكثير الرحمة ونادم على الشر» (٤: ٢). ويخلص الرب يونان من غمه بأن أرسل يقطينة ارتفعت فوقه فكانت ظلا على رأسه، ثم ضرب له الرب مثلا بأن أرسل دودة فضربت اليقطنية حتى يبست، وضربت الشمس على رأس يونان فذبل وطلب لنفسه الموت. والمثل فى ذلك أن يونان قد أشفق على اليقطنية، ويغتم لشفقة الرب على أهل نينوى.

ويتضح من هذا الوصف للسفر وقصته أن هناك تناقضا بين دافع النبوة والرغبة الشخصية لدى النبى، وهى ظاهرة تكررت من قبل مع كثير من الأنبياء ومن بينهم إرميا. ولكن سلوك يونان يعتبر أقوى رد فعل إنسانى تجاه الاختيار الإلهى، حيث يقرر النبى الهروب تجنبا للاستجابة للأمر الإلهى وهو سلوك لم يحدث من أحد من الأنبياء من قبل.

وبالإضافة إلى هذا السلوك الغريب من النبى وجه النقاد كثيرا من الانتقادات التى تتناول القصة التى يرويها السفر منها أن القصة لا تخلو من

العناصر الأسطورية مثل ابتلاع الحوت ليونان وبقاء يونان حيا فى جوف الحوت ثم نجاته من الموت، وهذه الفكرة الأسطورية موجودة فى أدب العالم القديم فى أكثر من صورة ولكنها تختلط فى سفر يونان بفكرتين الأولى هروب يونان والثانية عدم رضا يونان واعتراضه على رحمة يهوه بأهل نينوى. وقد اعتقد بعض النقاد أن القصة ضرب من الخيال خاصة، وأن التاريخ لم يعرف تحول نينوى إلى عبادة يهوه [٩٤] إلا إذ كان استخدام نينوى فى السفر استخداما رمزيا ولا يشير إلى حقيقة تاريخية.

ويرى بعض النقاد أن القصة تعليمية وتنتمى إلى جنس أدبى شاع بعد السبى ويعتمد على حقائق مأخوذة من الكتب المقدسة. ولا يخلو السفر من مؤثرات أجنبية ولغتـه متأثرة بالآرامية، هذا بالإضافة إلى نزعته الإنسانية والعالمية [٩٥] المضادة للخصوصية التى سادت منذ نحميا وعزرا ولهذا فهو متأثـر بأسفار التكوين وإشعياء وراعوث خاصة فيما يتعلق بموضوع عدالة يهوه ورحمته التى تمتد لتشمل الأمم لأجنبية ولا يقتصر عهده على بنى إسرئيل [٩٦]. ونظرا لرؤية السفر وميوله العالمية فيعتقد أنه من كتابات ما بعد السبى، وقد تعرض لعدد من التغييرات النصية منها إضافة مزمور شكر لا يعرف إن كان أقدم من السفر أو أحدث منه.

سادساً: سفـــر ميخـــا

النبى الثالث من أنبياء القرن الثامن ق.م هو ميخا الملقب فى سفره بالمورشتى والمعاصر لكل من يوثام (٧٤٥ – ٧٤٢ ق.م) وآحاز (٧٤١ – ٧٢٦ ق.م) وحزقيا (٧٢٥ – ٦٩٧ ق.م) من ملوك يهوذا والذى شهد عصره بعض الأحداث الخطيرة فى التاريخ الإسرائيلى منها خراب السامرة على يد الآشوريين ٧٢١ ق.م. والحصار الآشورى لأورشليم. هذا وقد عاصر ميخا واحدا من أهم أنبياء بنى إسرائيل وهو النبى أشعياء حيث يظهر من مقارنة

بعض الفقرات فى سفر ميخا بفقرات مشابهة فى سفر أشعياء أن ميخا كان على معرفة بأشعياء (٩٧). ويأتى ميخا من قرية تدعى مريشة جت كانت تقع إلى الجنوب الغربى من أورشليم وعلى مسافة اثنين وعشرين ميلا منها. وهذا يعنى أن ميخا ريفى وكما حدث لعاموس فقد غضب ميخا للأحوال الفاسدة المسيطرة على كل من أورشليم والسامرة. أما عن شخصية ميخا التاريخية فهناك اعتقاد قوى بأنه ظهر وباشر دعوته قبل سقوط السامرة فى الشمال ثم اتجه إلى نقد أوضاع يهوذا وأورشليم (٩٨). وأنه كان معاصرا لإشعياء وليس من المستبعد أن يكون لإشعياء تأثير عليه. وفيما عدا ذلك لا توجد معلومات تاريخية أخرى تدل على ميخا كما أنه ليس من المؤكد إن كان ميخا من بين الأنبياء المحترفين أم لا (٩٩).

وتشتمل دعوة ميخا على عدد من النبوءات المتنوعة أتى بعضها فى صورة ويلات أو نبوءات للويل والدمار وأغلبها يختص بدمار السامرة (١٠٠) وهناك نبوءات موجهة ضد المظالم الاجتماعية (١٠١) والمفاسد الدينية وضد قضاة بنى اسرائيل (١٠٢) وضد الأنبياء المحترفين والكهنة (١٠٣) وكذلك ضد حكام يهوذا (١٠٤) وهناك أيضا نبوءة خاصة بسقوط أورشليم (١٠٥). وإلى جانب نبوءات الويل والدمار هناك مجموعة نبوءات مستقبلية تتصف بالتفاؤل وتتناول موضوعات الخلاص الإلهى منها نبوءة مملكة يهوه (١٠٦) وعودة المسبيين من الشتات ونبوءة تسمى مجد صهيون (١٠٧) ونبوءة ميلاد المخلص فى بيت لحم (١٠٨).

وفى نبوءة دمار السامرة يقدم ميخا نقدا صريحا للأوضاع الدينية فى الشمال خاصة ما يتعلق بتسرب العبادة الأجنبية وفساد العقيدة حيث تنبأ على السامرة بالدمار بسبب البعد عن العبادة الصحيحة: «فأجعل السامرة خربة فى البرية مغارس للكروم وألقى حجارتها إلى الوادى وأكشف أسسها وجميع تماثيلها المنحوتة تحطم وكل أعتارها تحرق بالنار وجميع أصنامها

أجعلها خرابا لأنها من عقر الزانية جمعتها وإلى عقر الزانية تعود» (١٠٩) وتشير هذه الفقرة إلى انتشار عبادة الأصنام والتماثيل المنحوتة بين الإسرائيليين كما يلاحظ أن ميخا استخدم موتيف أو فكرة الزنى والزانية إشارة إلى الوقوع فى العبادة الأجنبية وهو رمز أو موتيف سبق أن استخدمه هوشع من قبل والذى اختلف عن ميخا فى وصف إسرائيل بالزانية بينما ميخا يصف البيئة الأجنبية بالزانية وهى بلا شك البيئة الكنعانية.

أما نبوؤة الويل الموجهة ضد المظالم الاجتماعية فهى تقدم نقدا اجتماعيا صريحا توصف فيه ألوان المفاسد الاجتماعية والعقاب الذى ينتظر مرتكبيها: «ويل للمفتكرين بالبطل والصانعين الشر على مضاجعهم.... أنهم يشتهون الحقول ويغتصبونها والبيوت ويأخذونها ويظلمون الرجل وبيته والإنسان وميراثه لذلك هكذا قال الرب هأنذا أفتكر على هذه العشيرة بشر» (١١٠) وترتبط هذه النبوؤة الخاصة بالمظالم الاجتماعية بأوضاع قضاة ورؤساء بنى إسرائيل وإهمالهم شئون الدين وسماحهم بوقوع هذه المفاسد بل ووقوعهم هم أيضا فيها وارتكابهم لها: «وقلت اسمعوا يا رؤساء يعقوب وقضاة بيت إسرائيل. أليس لكم أن تعرفوا الحق. المبغضين الخير والمحبين الشر النازعين جلودهم عنهم ولحمهم عن عظامهم والذين يأكلون لحم شعبى ويكشطون جلدهم عنهم ويهشمون عظامهم ... حينئذ يصرخون إلى الرب فلا يجيبهم بل يستر وجهه عنهم ... كما أساءوا أعمالهم» (١١١) وبنفس المعنى ينقد الأنبياء المحترفين ويتهمهم بإضلال الشعب وغوايته: «هكذا قال الرب على الأنبياء الذين يضلون شعبى الذين ينهشون بأسنانهم وينادون سلام والذى لا يجعل فى أفواههم شيئا يفتحون عليه حربا. لذلك تكون لكم ليلة بلا رؤيا. ظلام لكم بدون عرافة وتغيب الشمس عن الأنبياء ويظلم عليهم النهار. فيخزى الرائون ويخجل العرافون ويغطون شواربهم لأنه ليس جواب من الله. لكننى أنا ملآن قوة روح الرب وحقا وبأسا لأخبر يعقوب بذنبه وإسرائيل بخطيته» (١١٢).

وتستمر هذه النبوءة فى تقديم النقد لكل المؤسسات الدينية الإسرائيلية بلا استثناء وتعتبر القائمين على هذه المؤسسات من كهنة وقضاة وأنبياء محترفين ورؤساء مسئولين مسئولية مباشرة عن وقوع الظلم الاجتماعى بكل أنواعه: «اسمعوا هذا يا رؤساء بيت يعقوب وقضاة بيت إسرائيل الذين يكرهون الحق ويعوجون كل مستقيم. الذين يبنون صهيون بالدماء وأورشليم بالظلم. رؤساؤها يقضون بالرشوة وكهنتها يعملون بالأجرة وأنبياؤها يعرفون بالفضة وهم يتوكلون على الرب قائلين أليس الرب فى وسطنا. لا يأتى علينا شر لذلك لسببكم تفلح صهيون كحقل وتصير أورشليم خربا وجبل البيت شوامخ وعر» (١٠٣).

ويواصل ميخا ما بدأه عاموس وهوشع من قبل فيما يتعلق بالدعوة إلى بعث الروح الدينية، وإصلاح ما فسد من أمر الدين، والتخفيف من سيطرة الشعائر والطقوس الجوفاء على الحياة الدينية، والدعوة إلى الربط بين العقيدة والسلوك الأخلاقى: «بم أتقدم إلى الرب وأنحنى للإله العلى. هل أتقدم بمحرقات بعجول أبناء سنة هل يسر الرب بألوف الكباش بربوات أنهار زيت هل أعطى بكرى عن معصيتى ثمرة جسدى عن خطية نفسى. قد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح وماذا يطلبه الرب إلا أن تصنع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعا مع إلهك» (١٠٤). وتعتبر العبارة الأخيرة تعريفا كلاسيكيا لديانة أنبياء بنى إسرائيل (١٠٥).

وفى عدة أماكن فى السفر ينقد ميخا المجتمع الإسرائيلى بأكمله ويتهمه بالفساد والانحلال ويتوعدهم بالعقاب: «صوت الرب ينادى للمدينة ... فان أغنيائها ملآنون ظلما وسكانها يتكلمون بالكذب ولسانهم فى فمهم غاش ... قد باد التقى من الأرض وليس مستقيم بين الناس ... اليدان إلى الشر مجتهدان. الرئيس طالب والقاضى بالهدية والكبير متكلم بهوى نفسه ... لأن الابن مستهين بالأب والبنت قائمة على أمها والكنة على حماتها وأعداء الإنسان أهل بيته» (١٠٦).

ويمزج ميخا بين الوعيد بالعقاب الإلهى والوعد بالخلاص فى نفس الوقت إذا ما تمت الاستقامة. ويتراوح العقاب الإلهى بين العقاب المعنوى والمادى الذى يصل فى النهاية إلى الدمار والخراب. فالثراء المادى المرتبط بالمفاسد الاجتماعية والمتسبب فيها عقابه من نوعه وكأنما الغنى يتحول إلى فقر حقيقى والشبع يتحول إلى جوع معنوى: «أنت تأكل ولا تشبع وجوعك فى جوفك وتعزل ولا تنجي والذى تنجيه أدفعه إلى السيف أنت تزرع ولا تحصد. أنت تدوس زيتونا ولا تدهن بزيت وسلافه ولا تشرب خمرا. وتحفظ فرائض عمرى وجميع أعمال بيت آحاب وتسلكون بمشوراتهم لكى أسلمك للخراب» (١١٧). ويتحدث ميخا عن خصومه بين الرب وشعبه وعن محاكمة يقضى بها الرب على هذا الشعب: «اسمعى خصومة الرب أيتها الجبال ويا أسس الأرض الدائمة فان للرب خصومة مع شعبه وهو يحاكم إسرائيل» (١١٨).

يحتل الوعد بالخلاص مكانا ثابتا فى نبوءات ميخا فهو لا يكتفى بإعلان الدينونة وتوقع الدمار والشتات ولكنه يدعو فى نفس الوقت إلى امكانية الخلاص من خلال توقع الغفران الإلهى. ويعتبر الوعد بالخلاص عنصرا مشتركا فى النبوة الإسرائيلية المختلفة تستمده من الدافع أو الهدف الدينى الأخلاقى للنبوة بشكل عام. وهذا يشرح أو يفسر عند بعض النقاد التناقض الذى يمكن أن يظهر في بعض رسالات أنبياء بنى إسرائيل حين تجمع احدى هذه الرسالات بين الشئ ونقيضه مثل الوعد والوعيد والعقاب والخلاص إلى غير ذلك (١١٩). وتتصف نبوءة الخلاص عند ميخا بالطابع القومى فالخلاص يتم عن طريق الابقاء على «بقية إسرائيل» أو «بقية يعقوب» ويأخذ الخلاص فى نفس الوقت شكل الانتقام من الأمم الأخرى: «وتكون بقية يعقوب بين الأمم فى وسط شعوب كثيرين كأسد بين وحوش الوعر ... لترتفع يدك على مبغضيك وينقرض كل أعدائك ... وبغضب وغيظ أنتقم من الأمم الذين لم يسمعوا» (١٢٠) كما يتضح أيضا أن الخلاص عند ميخا هو بمثابة منحة أو

نعمة إلهية يغدقها الإله على شعبه وكما يقول كاوفمان لا يذكر ميخا شيئًا عن توبة الشعب مما يجعل الخلاص فعلا إلهيا خالصا دالا على رعاية الرب ونعمته (١٢١). فالرب يعفو عن بقية بنى إسرائيل ويطرح بذنوبها فى أعماق البحر: «من هو إله مثلك غافر الإثم وصافح عن الذنب لبقية ميراثه. لا يحفظ إلى الأبد غضبه فإنه يسر بالرأفة. يعود يرحمنا يدوس آثامنا وتطرح فى أعماق البحر جميع خطاياهم» (١٢٢).

ولعل من الأمور الجديدة المرتبطة بفكرة الخلاص والتى لم ترد عند نبى آخر من أنبياء بنى إسرائيل قبل ميخا فكرة تحقق الخلاص من أجل الآباء، بمعنى أن الرب يحقق الخلاص لشعبه من أجل آباء هذا الشعب والذين دخل معهم الرب فى عهد ووعدهم بوعود. وهذا يعنى أن الخطايا قد تزول عن اللاحقين من بنى إسرائيل بسبب وعود الرب مع الآباء السابقين: «يعود يرحمنا يدوس آثامنا وتطرح فى أعماق البحر جميع خطاياهم. تصنع الأمانة ليعقوب والرأفة لإبراهيم اللتين حلفت لآبائنا منذ أيام القدم» (١٢٣) ويعتبر كاوفمان فكرة الصفح المستقبلى عن الذنوب فكرة حشرية جديدة من إبداع ميخا وتصبح من بعده إحدى العلامات البارزة فى الفكر الحشرى المتأخر عند أنبياء بنى إسرائيل (١٢٤).

وبالاضافة إلى هذا وفيما يتعلق بالفكر الخلاصى عند ميخا نجده يقدم نبوءة مستقلة هامة هى نبوءة ميلاد أو ظهور المسيح المخلص المنتسب إلى بيت داود حيث تنبأ ميخا بعودة الملكة الداودية إلى مجدها القديم ويتم القضاء على أعداء إسرائيل بواسطة الملك الجديد القادم من بيت لحم: «أما أنت يا بيت لحم أفراته وأنت صغيره أن تكونى بين ألوف يهوذا فمنك يخرج لى الذى يكون متسلطا على إسرائيل ومخارجه منذ القديم منذ أيام الأزل لذلك يسلمهم إلى حينما تكون قد ولدت والدة ثم ترجع بقية اخواته إلى بنى إسرائيل. ويقف

ويرعى بقدرة الرب بعظمة اسم الرب إلهه ويثبتون. لأنه الآن يتعظم إلى أقاصى الأرض، ويكون هذا سلاما» (١٢٥) ويوصف هذا المخلص بأنه كالأسد بين قطعان الغنم «الذى إذا عبر يدوس ويفترس وليس من ينقذ لترتفع يدك على مبغضيك وتنقرض كل أعدائك» وواضح أن أهم وظيفة للملخص تحقيق الخلاص لشعبه مع الانتقام (١٢٦) من أعداء هذا الشعب.

وتتناقض هذه الصورة المعطاة لوظيفة المخلص مع التصور المعطى لعصر من السلام الذى يسود بين الأمم إلا إذا اعتبرنا الانتقام من الأعداء بمثابة تمهيد لهذه الصورة المسقبلية عن السلام وبهذا تحتفظ نبوة ميخا بطابعها القومى الخاص على الرغم من هذه الرؤية المستقبلية للسلام. وهكذا نقرأ: «ويكون فى آخر الأيام أن جبل بيت الرب يكون ثابتا فى رأس الجبال ويرتفع فوق التلال وتجرى إليه شعوب. وتسير أمم كثيرة ويقولون هلم نصعد إلى جبل الرب وإلى بيت إله يعقوب فيعلمنا من طرقه ونسلك فى سبله لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب. فيقضى بين شعوب كثيرين ينصف لأمم قوته بعيدة فيطبعون سيوفهم سككا ورماحهم مناجل لا ترفع أمة على أمة سيفا ولا يتعلمون الحرب فى ما بعد. بل يجلسون كل واحد تحت كرمته وتحت تينته ولا يكون من يرعب لأن فم رب الجنود تكلم. لأن جميع الشعوب تسلكون كل واحد باسم إلهه ونحن نسلك باسم الرب إلهنا إلى الدهر والأبد» (١٢٧) والعبارة الأخيرة توضح بما لا يعطى مجالا للشك أن عالمية الدين وعالمية الإله الواحد فكرة بعيدة كل البعد عن رؤية ميخا الدينية (١٢٨) فالسلام العالمى الذى ينشده لا يتحقق كنتيجة لتحول عالمى إلى الإله الواحد ولكنه يتحقق عن طريق الانتقام الإلهى من الشعوب العدوة لإسرائيل التى ستظل مستأثرة بإلهها الواحد الخاص بينما تظل الشعوب الأخرى تعبد آلهتها كل شعب باسم الهه. وهكذا تنتهى نبوة ميخا إلى خصوصية مطلقة.

وتبقى هنا الاشارة إلى أهمية نبوؤة ميخا عن المسيح المخلص بالنسبة للمسيحية خاصة وأن النبوؤة قد أشارت إشارة واضحة إلى قدوم المسيح من

بيت لحم بالذات وهى المدينة التى شهدت ظهور عيسى عليه السلام. ويقول نص ميخا فى هذا الخصوص: «أما أنت يا بيت لحم ... فمنك يخرج لى الذى يكون متسلطا على إسرائيل ومخارجه منذ القديم أيام الأزل. لذلك يسلمهم إلى حينما تكون قد ولدت والدة ثم ترجع بقية اخوته إلى بنى إسرائيل». ويشير النص أيضا كما سبق الذكر إلي السلام المرتقب بعد قدوم هذا المتسلط على إسرائيل. وواضح أن هذه الأفكار شديدة الشبه بالاعتقاد المسيحى الذى نشأ حول شخص المسيح المخلص عيسى بن مريم. عليه السلام لهذا النص يعد من أحد النصوص الهامة التى تستخدمها الكنيسة المسيحية فى التأكيد على وظيفة عيسى الخلاصية وعلى تنبوءت أسفار العهد القديم الخاصة بقدوم المسيح المخلص[١٢٩]. ولعل من الأمور التى قوت هذا الاعتقاد من جانب الكنيسة المسيحية دعوة ميخا فى نفس السفر إلى الصفح المستقبلى للذنوب حيث تم ربط هذه الفكرة عند ميخا بفكرة الصفح عن البشرية الآثمة وتخليصها من آثامها بواسطة المسيح الذى يقدم نفسه فداءً لخطايا البشرية، وتخليصا لها من هذه الخطايا. والتركيز هنا على أن الفعل الخلاصى فعل إلهى منبثق عن الإرادة الإلهية المطلقة ومعبر عن الفعل المطلق للعناية الإلهية أى بدون تدخل بشرى فى هذا الشأن. فالخلاص فعل إلهى سيتحقق فى مستقبل الأيام بصرف النظر عن خطايا البشر عند ميخا وهو فعل إلهى تحقق فى شخص المسيح المخلص عيسى بن مريم عليه السلام عند الكنيسة المسيحية.

سابعاً: سفـــر ناحـــوم

يعتبر ناحوم من الشخصيات الغامضة فى تاريخ النبوة الإسرائيلية فلا يعرف شئ بالتحديد عن شخصيته، كما أن هناك اختلافا كبيرا حول تحديد العصر الذى عاش فيه. فقد وضعه بعض العلماء فى الفترة المحصورة بين ٦٦٢ ق.م - ٦١٢ ق.م [١٣٠]. وذلك استنادا إلى بعض الاشارات غير

الواضحة فى سفر ناحوم عن سقوط مدينة طيبة المصرية ومدينة نينوى الآشورية واضمحلال أشور بعد موت آشور بانيبال حوالى ٦٣٠ ق.م. ويرجح فريق آخر من العلماء أن نبوة ناحوم تعود إلى عقدين أو ثلاثة عقود قبل دمار نينوى عام ٦١٢ق.م. بينما يرجح فريق ثالث أن يعود السفر إلى فترة ما بعد سقوط نينوى وأن السفر نوع من الأدب الكنسى ألفه ناحوم فى هذه المناسبة، وبالاضافة إلى هذه الآراء السابقة هناك رأى ينكر وجود شخصية ناحوم ويعتبر السفر الذى يحمل اسمه وثيقة سياسية دعائية (١٣١) نشأت فى دوائر نبوية أو بين جماعة دينية مهتمة بالطقوس وليس من نبى بعينه. ويعتقد أصحاب هذا الرأى أنه من الصعب تحديد شخصية العدو الذى يتحدث عنه السفر بسبب استخدام أسماء رمزية من التراث الاسطورى لسومر وبابل وأوجاريت. وعلى الرغم من هذه الاختلافات فغالبية نقاد العهد القديم يرون أن ناحوم نبى عقيدة من المهتمين بالطقوس والشعائر وأنه ربما كان سابقا على حننيا بن عزور نبى الهيكل الرسمى والذى كان هدفا لهجوم ونقد النبى أرميا (أرميا ٢٨) (١٣٢).

وفيما يتعلق بمحتوى سفر ناحوم فهو يتكون من مجموعة من النبوءات ذات الطابع الدينى الحشرى اتخذت من مدينة نينوى موضوعا لها متنبئة بسقوطها كعقاب إلهى بسبب آثام آشور. (٣: ١، ٢ : ١٤). ويؤكد السفر هنا على فكرة رئيسية سبق التعبير عنها فى أسفار أخرى. ألا وهى فكرة سيطرة الإله يهوه على حركة التاريخ (١٣٣)، ولذلك علاقة خاصة بفكرة الخلاص المسيطرة على أنبياء هذا العصر. ولهذا فنبوءة ناحوم يمكن تصنيفها على أنها نبوءة خلاصية أشبه بنبوءات حزقيال وأرميا وغيرهما من أنبياء بنى إسرائيل. ويحتوى سفر ناحوم على ثلاثة إصحاحات يبدأ الاصحاح الأول منها بعبارة «وحى على نينوى. سفر رؤيا ناحوم الألقوشى»، ويعتقد علماء نقد العهد القديم أن السفر يتكون من عدد من الوحدات الأدبية المستقلة أولها

مزمور أبجدى يمجد عظمة يهوه وقدرته ١: ٢- ٩. وإن كان الترتيب الأبجدى يتوقف عند حرف الكاف. وتوجد بهذه الفقرة بعض الأشارات الاسطورية. وتكون الفقرات ٢ : ٤- ٢: ١٤ وحدة مستقلة أخرى، أما الفقرات المحصورة بين ١: ١٠- ٢: ٣ فهى لا تنتظم مع ما سبقها أو ما جاء بعدها، وتكون فى معظمها الوعد ليهوذا والوعيد للعدو بدماره واسترداد إسرائيل ويأتى هذا فى لغة شعرية واضحة الألوان تجعل من الوصف شهادة عيان لأحداث تقع أو كأنه نظرة على أحداث تم وقوعها فى الحال. ويبدأ الاصحاح الثالث بالويل على نينوى فى وصف أشبه ما يكون لعمليات عسكرية تؤدى إلى احتلال المدينة عقابا على فحشها وممارساتها السحرية. (٣ :١ – ٧). ثم يلى ذلك مقارنة لوضع نينوى بما حدث لمدينة طيبة المصرية على يد الأشوريين فى ٦٦٢ ق.م وتتوقع الفقرة ٣ : ٨ – ٧ لنينوى نفس مصير طيبة وتصور الفقرة الأخيرة (٣: ١٨ – ١٩) النبوءة كما لو كانت قد حدثت، فقد تشتت شعب نينوى وسقط رعاتها. ومن تحليل السفر حكم فايفر على ناحوم بأنه لم يكن نبيا ولا نبيا مصلحا كما كان معاصره أرميا بل إنه لم يكن حتى مجرد نبى كاذب ولكنه كان فى المقام الأول شاعرا (١٣٤).

ثامناً: سفـــر حبقـــوق

حبقوق شخصية أخرى من الشخصيات الغامضة فى تاريخ أنبياء بنى إسرائيل، فلا شئ يعرف عنه بالتحديد. وهو معاصر لناحوم تقريبا ويشترك معه فى عدد من الخصائص أهمها خلو سفريهما من أية اتهامات ضد بنى إسرائيل، واعتبار العدو مصدرا أساسيا للشر الواقع بقومهما مع اشتراكهما أيضا فى عدم تحديد شخصية العدو، والحديث عنه فى لغة رمزية أسطورية لا تكشف عن هويته الحقيقية. وقد أدى هذا إلى خلاف واضح بين النقاد فى هذا الخصوص.

وقد حدد بعض المؤرخين تاريخ كتابة سفر حبقوق قبل عام ٦١٢ ق.م [١٣٥] وهو العام الذى سقطت فيه نينوى، ومن هنا فقد اعتبروا السفر نبوؤة موجهة ضد آشور، ويفهم من ذلك أن آشور كانت لا تزال موجودة كامبراطورية، وأن ثورة الكلدانين ضد الاشوريين كانت قد حدثت بقيادة نبوبولسر (٦٢٥- ٦٠٥ق.م) وبالاشتراك مع الميديين. ولهذا فتاريخ سفر حبقوق لا يتأخر عن عام ٦٢٥ق.م وخلال هذه الفترة أحكمت منطقة ما بين النهرين سيطرتها على يهوذا، وتوالت الأحداث إلى أن حوصرت أورشليم ٥٩٧ ق.م، وتم سقوطها وسقوط دولة يهوذا عام ٥٨٦ ق.م.

ويعبر السفر عن المعاناة الروحية لكاتبه والناجمة عن رؤية عميقة متأملة فى العالم وأحداثه من خلال التجربة اليهودية. فهو يتعرض لقضية العدالة الإلهية ولكن من خلال الرؤية السياسية للعصر الذى يعيش فيه كاتب سفر حبقوق. ولذلك فهو يفلسف دينيا الحكم العالمى لقوة سياسية لا تتصف بالعدالة والأخلاق، ومن ثم يلجأ إلى تصعيد القضية لتصبح مناقشة لمشكلة العدالة الإلهية فى حكم الأمم والامبراطوريات [١٣٦]. وكيف تتسبب هذه الأمم فى كثير من الشرور التى لا تجد لها تبريرا واضحا، والتى تقابل أيضا بصمت إلهى «عيناك أطهر من أن تنظر الشر ولا تستطيع النظر إلى الجور فلم تنظر إلى الناهبين وتصمت حين يبلغ الشرير من هو أبر منه» (حبقوق ١: ١٣). وأنظر أيضا (١: ١- ٤).

ويعطى السفر علاجا دينيا لهذه القضية الفلسفية التى يثيرها على المستوى الجماعى، والتى سبق أن أثارتها أسفار أخرى على المستوى الفردى الشخصى مثل سفر أيوب وسفر الجامعة، ففى هذين السفرين نجد مناقشة لقضية شقاء الإنسان البار والعدالة الإلهية فى حياة الإنسان الفرد، بينما هنا فى سفر حبقوق تتحول القضية إلى مناقشة شقاء الأمة البارة على يد الأمم غير البارة. وقد سبق أن ذكرنا أن حبقوق لا يوجه اللوم إلى قومه بنى إسرائيل

ولا يعتبر الشر صادرا عنهم، ولكنه يتوجه بنقده إلى الامبراطوريات الحاكمة والموقف الإلهى الصامت والذى لا يواجه شرور هذه الامبراطوريات برد فعل إلهى مناسب. والعلاج الدينى الذى يصل إليه كاتب السفر هو أن الإيمان كفيل بمواجهة شرور العالم وأن الإنسان «البار بايمانه يحيا» ٢: ٤ وهو علاج مشابه لوجهة النظر الدينية التى عولجت بها قضية شقاء البار فى سفر أيوب.

لهذا السبب، وعلى الرغم من قصر سفر حبقوق، فقد اكتسب عمقا دينيا وفلسفيا وأخلاقيا، ولم يكن مجرد تعبير عن غضب قومى من الكاتب بسبب الشرور التى يعانيها قومه على يد أعدائهم. وقد تركت نظرة السفر تأثيرها على التجارب الذاتية لكثير من الشخصيات الدينية مثل مؤلف رؤيا عزرا وبولس الرسول ومارتن لوثر. ويتضح ذلك التأثير فى اقتباس بعض عبارات وألفاظ حبقوق وتكرارها عند هذه الشخصيات. وللسفر أهمية أخرى تتمثل فيما يمكن تسميته بسيكولوجية الرؤيا النبوية حيث يتعرض لوصف العملية الذاتية الداخلية المتعلقة بالرؤيا كتجربة إنسانية. فسفر حبقوق من الأسفار النادرة التى تعرضت لمثل هذا الوصف للعوامل التى تتفاعل داخل الشخصية النبوية والمعاناة الروحية التى يعيشها النبى ساعة تلقى الرؤيا أو الوحى، وما يواكب ذلك من استعداد داخلى لتلقى الرؤيا، وكيفية ذلك التلقى، والمعاناة الذهنية والارهاق الجسمانى الذى ينتج عنها [١٣٧]. أنظر ٢:١ - ٣ وكذلك ٣ : ١٦. وبالاضافة إلى هذه الصفات الأساسية فى الوحى الذى رآه حبقوق النبى كما يصفه سفره، نرى فى النهاية أن نبوءه حبقوق تاريخية متأثره بالأحداث التاريخية الجارية فى عصره، ومفسرة فى نفس الوقت لهذه الأحداث فحبقوق مؤرخ صاحب فلسفة تاريخية لا تلتزم بالموضوعية. ولو التزم بها لبحث عن علل للشرور الواقعة بقومه فى سلوك قومه، ولكنه اكتفى بتوجيه اللوم والويلات إلى أعداء قومه، واتهام العدالة الإلهية بالصمت.

وقد اختلفت آراء النقاد فيما يتعلق بالأحداث والشخصيات الأساسية فى السفر. فقد رأت مجموعة من النقاد أن السفر يعبر عن أحداث قومية داخلية، وأن اضطهاد البار على يد الشرير إنما يشير إلى توتر داخلى داخل يهوذا بين جماعة يهوذية بارة وفئة يهوذية شريرة يقودها الملك يهوياقيم، والعقاب يتم بواسطة الكلدانيين، ولذلك فقد اعتبر أصحاب هذا الرأى من النقاد عام ٦٠٥ق.م تاريخا مناسبا لكتابة السفر. وقد تبنى هذا الرأى كل من روتشتين ١٨٩٦، وهومبت ١٩٤١ ونيلسن ١٩٥٣ مع اختلافات فيما تخص الشخصيات [١٣٨]. فالناقد هومبرت يعتبر حبقوق نبى طقوس بأورشليم يتوعد بيوم هلاك ليهوياقيم، أما نيلسن فيشير إلى عزل شالوم البار وتعيين يهوياقيم الشرير.

وترى مجموعة ثانية من النقاد أن الاضطهاد الواقع بيهوذا إنما هو على يد عدو خارجى اختلف فى تحديد شخصيته. مما أدى إلى اختلاف فى تحديد تاريخ حبقوق وسفره. فقد رأى بوديه وونكل أن المقصود بالعدو الآشوريون، وأن يهوه يتوعدهم بعقاب على يد الكلدانيين المهددين لآشور. وعلى ذلك فتاريخ حبقوق يعود إلى ما قبل سقوط آشور فى عام ٦١٢ ق.م. أما فلهاوزن وسيلين فيعتبران العدو اشارة إلى الكلدانيين الذين أساءو معاملة يهوذا وغيرها من الأمم. وهذا يضع تاريخ حبقوق فى عصر الامبراطورية البابلية الحديثة التى أسسها الكلدانييون بين ٦١٢ - ٥٣٨ ق.م. وهناك رأى ثالث يتزعمه دوم الذى يرى فى السفر صدى لانتصارات الاسكندر الأكبر المقدونى، وهو بذلك يتأخر بالسفر ثلاثة قرون تقريبا عن الآراء السابقة. وهو يبنى ذلك على اعتبار أن كلمة «الكلدانيين» خطأ نصى صححه إلى «الكتيم» وهم اليونانيون (انظر الفقرات ١: ٦، ١: ٥- ١١، ٢: ١٥- ١٦، ٣: ١٣ - ١٦). ويفسر اللفظ «شرقا» فى الفقرة ١: ٩ بأنه اشارة إلى هجوم من الغرب على الشرق الأدنى. والسفر فى رأيه كتب فيا بين معركة ايسوس ٣٣٣ق.م ومعركة أربلا ٣٣١ ق.م [١٣٩].

وهكذا اختلفت آراء النقاد في تحديد شخصيات البار وغير البار، وتحديد زمن كتابة السفر. وارتبط هذا بتغييرات نصيه وحذف لألفاظ وفقرات، وإعادة ترتيب لأقسام السفر نتج عنها اختلاف آخر في وحدة السفر وبنائه الأدبي. وقد يبدو لأول وهلة أن السفر يكون وحدة أدبية واحدة خاصة إذا اعتبرنا قصر حجمه ووحدة موضوعه. إلا أن كثيرا من النقاد، وخاصة أيسفلت، اعتبروا ان الوحدة في المضمون لا تعني بالضرورة وحدة في الشكل، فمن المحتمل أن أجزاء السفر جمعت إلى بعضها البعض لكي تكون كتابا كنسيا يستخدم في المعابد. وقد انتهت بحوث أيسفلت إلى أن سفر حبقوق يتكون من مجموعة غير مترابطة من المراثي والنبوؤات والويلات وتنتهي بمزمور صلاة أو شكر وهي كلها من وضع شخص واحد هو حبقوق نبي الطقوس من أجل استخدامات دينية في المعبد (١٤٠).

أما الاصحاح الثالث والأخير فقد أثار بمفرده مشكلة جوهرية في بناء السفر. فهو يأخذ شكل مزمور مراثي جماعي ولا يتفق في مبناه مع الاصحاحين السابقين عليه مما أدى ببعض النقاد إلى اعتباره إضافة متأخرة إلى حبقوق من فترة ما بعد السبي البابلي، بينما عاش حبقوق قبل السبي. وهذا لا يمنع من وجود من تبني فكرة وحدة السفر بما في ذلك اسحاحه الثالث وعودته إلى حبقوق نفسه استنادا إلى وحدة الموضوع واللغة والأسلوب والألفاظ التي تربط الاصحاحات، وأن الاصحاح الثالث هو عبارة عن مزمور شكر يحتفل برؤية يهوه في معركة ضد عدوه في صورة أسطورية حشرية أو غيبية تتوقع خلاص يهوه وانتصاره لشعبه.

وكما سبق القول فان أهمية حبقوق في تاريخ النبوة الإسرائيلية تظهر في عرضه لقضية شقاء البار على يد غير البار (١٤١). وهي قضية اكتسبت أهمية كبرى في كتاب العهد القديم حيث عولجت على مستويين : المستوى الخاص بشقاء الأمة والجماعة البارة على يد عدو شرير كما هو الحال في سفر

حبقوق. أما المستوى الثانى فيعالج القضية على مستوى الافراد حيث يشقى البار على يد غير البار وهى مشكلة تناولها بالتفصيل سفرا أيوب والجامعة أحدهما عالج القضية معالجة دينية بينما الثانى عالجها على أنها قضية فلسفية. ويشترك سفر حبقوق مع سفر أيوب فى أن كليهما عالج القضية معالجة دينية رغم اعتبار الشقاء فى حبقوق شقاء اجماعيا بينما هو فى أيوب شقاء يخص الفرد دون الجماعة.

تاسعاً: سفـــر صفنيـــا

يبدأ سفر صفنيا بذكر نسبه على النحو التالى: «كلمة الرب التى صارت إلى صفنيا بن كوشى بن جدليا بن أمريا بن حزقيا فى أيام يوشيا بن آمون ملك يهوذا» (صفنيا ١:١). ويرى علماء نقد العهد القديم نوعا من الغرابة فى سلسلة النسب التى وردت فى بداية السفر. فهى ليست من الأمور المعتادة فى أسفار العهد القديم ويرجح أن السبب فى ذكرها هو التأكيد على الأصل اليهوذى للنبى صفنيا فى محاولة للقضاء على ما يثيره اسم أبيه (كوشى) من شكوك حول أصل النبى. ولم يمنع هذا بعض الدراسين من اعتبار صفنيا أحد أفراد أسرة خادمة ملحقة بخدمة الهيكل. ويتخذون من معرفة صفنيا بطقوس الهيكل دليلا على رأيهم هذا. فهو – على هذا الأساس – نبى طقوس. ومن المرجح أن تكون دعوته قد ظهرت فيما بين عامى ٦٤٠ – ٦٣٠ ق.م. وقبل إصلاحات يوشيا بقليل [١٤٢]. ويعتقد أيسفلت أن سفر صفنيا يعطى صورة للعمق والطهارة التى اتصفت بها الحركة المؤدية إلى اصلاحات يوشيا [١٤٣].

ويشتمل سفر صفنيا على ثلاثة إصحاحات، وعلى الرغم من صغر حجمه فقد ثارت حول بنية السفر بعض المشاكل النقدية، ففى الوقت الذى اعتبرت فيه المادة الأساسية للسفر مادة أصلية تتكون من الاصحاح الأول بأكمله والاصحاح الثانى والاصحاح الثالث بأكمله إلا أن بعض النقاد اعتبروا بقية

الاصحاح الثانى دخيلا على السفر، فمثلا الجزء ٢: ٤- ١٥، والذى يشتمل على الويلات الخاصة بالأمم الأجنبية، خضع لبعض التحرير خلال فترة السبى البابلى خاصة الفقرات ٧، ٨- ١١ من الاصحاح الثانى. والشئ يقال عن الاصحاح الثالث ٩ - ٢٠ والذى يتكون من مجموعة نبؤات يبدو أنها متأخرة فى الوضع عن زمن صفنيا ويرى أ. جلين A. Gelin أن سفر صفنيا بأكمله قد أعيدت صياغته وأصبح على شكله الحالى داخل العهد القديم بعد السبى البابلى. وأكثر النقاد تطرفا يعتبر زمن تأليف السفر حوالى ٢٠٠ ق.م كما فعل سميث رولشمان (١٩٥٠). بينما وضعه هاييت فى زمن يهوياكيم (٦٠٨ - ٥٩٨ ق.م) [١٤٤] أى بعد عقدين أو ثلاثة عقود من زمن يوشيا المشار إليه فى بداية الاصحاح الأول. والرأى الأرجح عند غالبية علماء النقد أن السفر قد وضع قبل اصطلاحات يوشيا الدينية. والدليل على ذلك أن السفر يشير إلى الوضع الدينى فى أورشليم قبل الاصلاح من خلال بعض الظواهر الدينية المرفوضة والتى وضع إصلاح يوشيا نهاية لها حيث نقرأ فى ١: ٤ - ٦ «وأمد يدى على يهوذا وعلى كل سكان أورشليم وأقطع من هذا المكان بقية البعل اسم الكماريم مع الكهنة والساجدين على السطوح لجند السماء والساجدين الحالفين بالرب والحالفين بملكوم والمرتدين من وراء الباب والذين لم يطلبوا الرب ولا سألوا عنه» وفى هذا كله اشارة إلى تغلغل العبادة الآشورية وعبادة الإله العمونى ملكوم وانتشار الوثنية الكنعانية كما تشير فقرات أخرى إلى انتشار اللباس الأجنبى (١: ٨) والأنبياء الكذبة (٣: ٤) وانتشار العنف والظلم (٣: ١ - ٣) ... إلى غير ذلك من الظواهر التى استدعت الاصلاح.

ومن أهم معالم السفر احتواؤه على رؤيا حشرية خلاصية يتنبأ السفر بوقوعها بعد فترة من الزمن. فبعد التهديدات المرفوعة ضد يهوذا وأورشليم والوعيد بحلول يوم الرب والتصوير الكونى لقدومه (١: ٢- ١٣)، وبعد التنبؤات المصحوبة بالويلات ضد الأمم الأجنبية (٢: ٤ - ١٥)، وتجديد هذه التهديدات

ضد أورشليم والأمم الأجنبية فى ٣ : ١- ٨ يعود السفر فى نهايته إلى التأكيد على الخلاص الإلهى الذى يتحقق لجماعة بنى إسرائيل من خلال رد المسبيين كما يتنبأ كاتب السفر فى ٣: ١٩ - ٢٠. كما تأخذ هذه الرؤيا الحشرية الخلاصية وجهة عالمية من خلال تحول الشعوب إلى عبادة الرب: «لأن حكمى هو بجمع الأمم وحشر الممالك... لأنى حينئذ أحول الشعوب إلى شفة نقية ليدعوا كلهم باسم الرب ليعبدوه بكتف واحدة». (٣ : ٨ - ٩). وتهديد الأمم الأجنبية يجد له مكانا مناسبا مع اعلان يوم الرب سيشهد حساب العالم كله. وهذا ليس بالغريب على نبوءات أنبياء العهد القديم التى عادة ما تأتى فى شكل نبوءات خلاص للشعب تواكبها تهديدات موجهة ضد الأمم الأجنبية وفى بعض الأحيان تنتهى بوعود وآمال فى الخلاص كما هو الحال فى سفر صفنيا الذى يعتبر الأمم الأجنبية موضوع الحساب والتطهير.

وهكذا يتضح أن يوم الرب هو الموضوع الرئيسى فى سفر صفنيا. ويبدو الكاتب فيه متأثرا بسفر عاموس واشعياء إلا أنه حول يوم الرب إلى كارثة كونية [١٤٥] وفيما عدا ذلك يعرض السفر بعض الأفكار الدينية الهامة مثل فكرة التواضع لله والبر والفقر الروحى الذى هو صفة «بقية إسرائيل» أو الصفوة التى تمتاز بالفقر الروحى بمعنى التواضع حيث يقول السفر : «وأبقى فى وسطك شعبا بائسا ومسكينا فيتوكلون على إسم الرب. بقية إسرائيل لا يفعلون إثما ولا يتكلمون بالكذب ولا يوجد فى أفواههم لسان غش ...» (٣: ١٢ - ١٣). وفى كل هذا يعتبر السفر معبرا عن طهارة وعمق الشعور الدينى الذى أدى إلى ظهور اصلاحات يوشيا الدينية.

عاشراً: سفر حُجى

حَجى واحد من مجموعة «الأنبياء الصغار». وهو من أنبياء القرن الخامس قبل الميلاد إذ يعود سفره إلى العام الثانى من حكم الملك الفارسى دارا

(٥٢١- ٤٨٥). وهو أيضا نبى طقوس وشعائر [١٤٦]، ويهتم سفره بموضوع إعادة بناء الهيكل فيوجه النداء إلى الملك زروبابل والكاهن يهوشع للاهتمام بهذا الأمر، ويستجاب لطلبه ويبدأ بالفعل البناء فى الهيكل الجديد. وتتوالى نبوءات حجَّى المرتبطة بهذا الموضوع. فيتنبأ أولا بأن الهيكل الجديد سيفوق القديم عظمة، ويتنبأ أيضا بحلول البركة فى المحاصيل والثمار، ثم يتنبأ بقبول زروبابل حاكم يهوذا للاختيار الإلهى [١٤٧] بسبب تلبيته لنداء النبى حَجى. وقد اعتبر تمام بناء البيت علامة على قدوم عهد الخلاص المنتظر ومن الأوصاف الخلاصية فى السفر زلزلة السموات والأرض [١٤٨]، وإبادة الأمم، وقيام مسيح داود فى شخص زروبابل [١٤٩] إلى غير ذلك من الصور الخلاصية.

ويتكون سفر حَجى من إصحاحين يشتملان على أربع نبوءات تعود تاريخيا إلى العام الثانى من حكم داريوس الأول ملك فارس (٥٢١- ٤٨٥ ق.م) وهو الوقت الذى بدأ فيه حَجى وزكريا يحضون الناس على إعادة بناء هيكل أورشليم الذى دمره البابليون فى ٥٨٧ ق.م.

وفى النبوءة الأولى يبلغ حجًى زروبابل بنى شألتيئيل وإلى يهوذا ويهوشع بن يهو صادق الكاهن العظيم رسالة الرب التى تلقاها بناء بيت الرب ويتلقى حجًى النبوءة الثانية ويتكرر فيها النداء بإتمام بناء الهيكل. وفى النبوءة الثالثة التى تلقاها مع البدء فى البناء وفى النبوءة الرابعة يتنبأ حجًى بأن الرب سيدمر الأمم الأجنبية : «إنى أزلزل السموات والأرض وأقلب كرسى الممالك وأبيد قوة ممالك الأمم ... وفى ذلك اليوم يقول رب الجنود آخذك يا زروبابل عبدى ابن شألتيئيل يقول الرب وأجعلك كخاتم لأنى قد اخترتك يقول رب الجنود» (حجًى ٢ : ٢١ - ٢٣).

ومن الواضح أن هذه النبوءات تعكس تأملا سياسيا من جانب حجًى وكذلك بالنسبة لزكريا يرى فى حكم داريوس الأول حكما من يهوه على الممالك

الأجنبية يكون من نتيجة زلزلة الأمم واسترداد مملكة داود بواسطة زروبابل وإعادة بناء الهيكل. فهى بنوؤات قومية لم يتحقق منها شئ سوى سماح داريوس الأول لليهود بإعادة بناء الهيكل. وتتصف نبوة حجًى بمحدوديتها مقارنة بنبوات الأنبياء السابقين فهى نبوة خالية من المضامين الدينية والأخلاقية إذ لم يكن أهتمام حجًى إصلاح الأوضاع الدينية والأخلاقية لليهود بل اعلان التبعية للنظام الكهنوتى وقواعد التطهر اللاوية وإنجاز الشعائر والطقوس. ولذلك فرخاء الجماعة ومستقبلها يعتمد عند حجًى على مدى إلتزامها بإعادة بناء الهيكل: «مجد هذا البيت الأخير يكون أعظم من مجد الأول ... وفى هذا المكان أعطى السلام يقول رب الجنود». (حجًى ٢: ٨ - ٩).

الحادى عشر : سفر زكريا

عاصر زكريا النبى حجًى وشاركه فى مهمته الأساسية الخاصة بإعادة بناء الهيكل. ولهذا يعتبر كل من حجًى وزكريا امتدادا لحزقيال الذى سبقهما بسبعين عاما (١٥٠). فهما يتمسكان بمطالب الأنبياء السابقين بالتواضع أمام الرب، والتزام السلوك الأخلاقى ويقومان بتنفيذ ما طالب به حزقيال من قبل من ضرورة إعادة بناء الهيكل، وبناء ما يسمى بالأمة الجديدة التى تحدث حزقيال عن بعثها. ويظهر تأثير حزقيال واضحا على نبوؤات كل من حجًى وزكريا فى كثير من الوجوه.

وبالنسبة لسفر زكريا فيعتقد أنه من عمل أكثر من مؤلف فالاصحاحات ١ - ٨ تنسب إلى زكريا بن برخيا بن عدو النبى المذكور أسمه فى الاصحاح ١: ١، وهو نفس زكريا المذكور فى نحميا ١٢: ١٦ على أنه من أسرة عدو الكهنوتية، وفى هذا أشارة إلى أن زكريا لم يكن نبى طقوس وشعائر فحسب بل كان كاهنا ينتمى إلى أسرة كهنوتية وربما كان فى هذا إشارة إلى الجمع بين وظيفتى النبى والكاهن (١٥١) كما هو الحال مع حزقيال. وقد ورد زكريا كذلك فى سفر عزرا ٥: ١، ٦ : ١٤ مع النبى حجًى.

وتشتمل الاصحاحات ١- ٨ على نداء للنبى زكريا إلى قومه يدعوهم إلى التوبة من أجل الحصول على العناية الإلهية. وترد بهذه الاصحاحات عدة رؤى نبوية بالوعد للشعب وحاكمه زروبابل وكاهنه يهوشع. والفقرات ٧ : ٤ - ١٤ تركز على مفهوم العدل والبر والاحسان واتباع سلوك الأنبياء الأولين. ويعطى الاصحاح الثامن سبعة وعود إلهية تبدأ جميعها بعبارة «هكذا قال رب الجنود»، وتدور جميعها حول البركة الجديدة لأورشليم، وعودة السبى المشتت، وتجديد للبركة الآلهية مع اعادة بناء الهيكل كضمان لتحقق عصر الخلاص، وبداية مملكة الخلاص. ويظهر هنا أيضا تأثير حزقيال حيث أن رؤى زكريا تأتى فى شكل رؤى ليلية متتالية مما أدى إلى الاعتقاد فى أنه مثل حزقيال قد مارس تجاربه بطريقة متتالية ثم أعطاها شكلها الأدبى فيما بعد. وكان زكريا بذلك نموذجا للكتابات الأبوكالبتيكية التى تقدم مادتها فى شكل رؤى.

أما الاصحاحات ٩ - ١٤ فهى تتوعد أرض حدراخ ودمشق وحماة وصور وصيدا والمدن الفلسطينية، وتعد يهوذا بالعون الإلهى، وتطلب عدم الأخذ بأقوال العرافين والمتنبئين، وتعد بعودة بيت يوسف وتقوية بيت يهوذا، وبسقوط الأمم الوثنية التى تهدد أورشليم، وتعد أيضا بالتوبة لبيت داوود وبتطهير الأرض.

ويرى كثير من النقاد أن مؤلف الاصحاحات ١- ٨ ليس هو مؤلف الاصحاحات ٩ - ١٤ التى تنسب أحيانا إلى إرميا [١٥٢] استناد إلى نص فى العهد الجديد (متى ٢٧ : ٩ - ١٠). وكذلك بسبب الإشارة إلى وجود افرايم (المملكة الشمالية) ومصر وأشور إشارة إلى أحداث تعود إلى ما قبل ٧٢١ ق.م. وتتحدث أجزاء أخرى عن يهوذا، ولذلك أعطت ٦٠٩ - ٥٨٧ ق.م. كتاريخ لها. ونتيجة لهذا التناقض والتفاوت فى ذكر الأخبار اعتقد بعض النقاد أن لغة هذه

الأجزاء لغة حشرية غيبية ولا تشير إلى أحداث فعلية. وقد اعتقد أيضا أن الاصحاحات ٩ - ١٤ تعود إلى الفترة اليونانية، أو المكابية [١٥٣]، أى فى القرون الرابع والثالث والثانى قبل الميلاد، ومنهم من عاد بها إلى الفترة الفارسية فى الخامس قبل الميلاد، وعلى هذا فالرأى النقدى الأخير يرجح أن يكون السفر مكونا من وحدات صغيرة ضمت إلى بعضها البعض وتغطى فترة تاريخية تمتد من عصر ما قبل السبى إلى القرن الثانى قبل الميلاد. وقد أكد برتولد (١٨١٤) على أن سفر زكريا يتكون من سفرين ينتميان إلى فترتين مختلفتين وقد ضما فى عمل واحد بسبب التشابه فى أسماء المؤلفين زكريا بن عدو وزكريا بن برخيا، حيث أصبح أبو الأول جدا للثانى، ويتفق أيسفلت مع هذا الرأى، بل نجده يعتبر الجزء الثانى ٩ - ١٤ مكونا أصلا من كتابين مستقلين ٩ -١١ و ١٢- ١٤، هذا بالاضافة إلى رأيه القائل باعتبار ١٢ - ١٤ عملين منفصلين. وهذا يعنى أن سفر زكريا عنده يتكون من أربعة أعمال مستقلة. وهو يعتبر العام ٣٣٢ ق.م تاريخا لكتابة ٩ - ١٤[١٥٤] مشيرا إلى فتوحات الاسكندر الأكبر وحصاره للمدن المذكورة فى السفر.

الثانى عشر : سفر ملاخى

الإسم ملاخى مكون فى العبرية من מלאך بمعنى «ملاك» أو «رسول»، والياء الدالة على ضمير الملكية للمتكلم المفرد فيصبح المعنى «ملاكى» أو «رسولى». وقد وردت هذه اللفظة المركبة فى الاصحاح الثالث الفقرة الأولى من السفر. وقد نقلت من هذا الموضع، ووضعت فى بداية السفر كدلالة على مؤلفه وهى دلالة خاطئة لأن الكلمة ليست إسم علم لنبى كما اتضح وعلى هذا فالسفر مجهول المؤلف. وقد اعتبرت الترجمة السبعينية كلمة «ملاخى» إسم علم واطلقت على السفر كاشارة إلى مؤلفه. كما اعتبرت السفر مكونا من أربعة إصحاحات بينما هو ثلاثة فقط حسب نص الماسورا، وذلك باعتبار ٣ : ١٩ - ٢٤ فى نص الماسورة إصحاحا رابعا مستقلا [١٥٥].

وتأخذ هذه الاصحاحات شكل الحوار بين يهوه أو النبى كممثل له وبين بنى إسرائيل والكهنة الذين عكفوا على تقديم ما لا يصلح من القرابين للرب ١: ٦ - ٢ : ٩ ويتوعدهم السفر باللعنة إن هم استمروا فى ذلك. وتشمل الفقرات ٢: ١٠ - ١٦ على لعنة للرجال اليهود الذين يطلقون زوجاتهم اليهوديات من أجل الزواج بأجنبيات. ونجد فى ٢: ١٧ إلى ٣: ٥ ردا على المتشككين فى العدالة الإلهية وفى الثواب والعقاب، ويتوعدهم بيوم قريب للحساب، وفى الفقرات ٣: ٧ - ١٢ نداء إلهى بضرورة الرجوع إلى الرب، والوفاء بحقه فى العشور والتقدمة، ويعد بعودة البركة الإلهية إن تم هذا. وفى الاصحاح الرابع نجد تجديدا لفكرة الثواب والعقاب، وتحقيقا للعدالة الإلهية يتم انتصار المؤمن على الكافر فاعل الشر وأخيرا نداء بالحفاظ على شريعة موسى، وقدوم النبى إيليا قبل مجئ يوم يهوه، يوم الحساب العظيم (١٥٦).

ويقع سفر ملاخى من الناحية التاريخية بين حجّى وزكريا من ناحية ونحميا وعزرا من ناحية أخرى، حيث حدد النقاد النصف الأول من القرن الخامس ق.م. تاريخا لكتابته (١٥٧). وقد كان الهيكل قد تم بناؤه وأقيمت فيه الخدمات الدينية والطقوس. ويعتقد بعض العلماء أن ملاخى ربما كان أحد مساعدى عزرا فى إصلاحاته، وأن الرسول المذكور فى ٣ : ١ ما هو إلا الكاهن عزرا (١٥٨). وعلي كل حال تغطى روح الاصلاح على سفر ملاخى، حيث يندد بالفساد المنتشر على المستوى الدينى والأخلاقى والاجتماعى مما يجعل من ملاخى يشبه الأنبياء القدامى فى مطالبته بالدقة فى أداء الطقوس والقرابين، والمحافظة على نقاء الدم اليهودى بالتشديد في منع الزواج بالأجنبيات. وهذا يوضح الخصوصية والعنصرية التى تميز سفر ملاخى، وتضمه فى هذا الشأن مع حزقيال وحجّى وزكريا وعلى العكس من عاموس الذى اشتهر بعالمية نظرته الدينية. ومع ذلك فقد اكتسب ملاخى أهمية كبيرة بفضل تركيزه على مسؤولية الكهنة ونقده لهم (١٥٩)، ودعوته إلى التمسك بالأساس الأخلاقى للدين (١٦٠).

الباب الثالث

أسفار المكتوبات

الفصل الأول : أسفار الحكمة

أولاً : سفر المزامير
ثانياً: سفر ايوب
ثالثاً: سفر الأمثال

الفصل الثانى : المجلات (اللفائف) الخمس

أولاً : سفر راعوث
ثانياً: سفر نشيد الأناشيد
ثالثاً: سفر الجامعة
رابعاً: سفر المراثى
خامساً : سفر إستير

الفصل الثالث : اسفار دانيال واخبار الأيام وعزرا ونحميا

أولاً : سفر دانيال
ثانياً: سفرا اخبار الأيام الأول والثانى
ثالثاً: سفرا عزرا ونحميا

الفصل الأول
أسفار الحكمة

أولاً : سفر المزامير

يقع سفر المزامير فى بداية قسم المكتوبات فى العهد القديم، ويعتبر من أهم أسفار الحكمة فى العهد القديم، وأكثرها انتشارا واستخداما فى الحياة الدينية اليهودية. ويشتمل السفر على مائة وخمسين مزمورا يقسمها علماء نقد العهد القديم إلى عدة أقسام رئيسية. فهناك فريق من العلماء يصنف المزامير إلى خمسة كتب تبركا بالتوراة وتقليداً لتقسيم التوراة إلى خمسة أسفار (١). وفى هذا ينص مدارش من الفترة التلمودية معلقا على المزمور الأول أنه «كما أن موسى عليه السلام أعطى لبنى إسرائيل خمسة أسفار تشريعية فكذلك أعطى داود عليه السلام خمسة كتب مزامير» (٢) وقد أعطوا لهذه الأقسام الخمسة عناوين مأخوذة من بدايات هذه الأقسام . فعنوان القسم الأول «طوبى للرجل» (المزامير ١:١). وعنوان القسم الثانى: «لإمام المغنين» (المزامير٤٢: ١). وعنوان الثالث: «مزمور لآساف» (المزامير ٧٣ :١). وعنوان الرابع: «صلاة موسى رجل الله» (المزامير ٩٠:١). وعنوان الخامس: «ليقل مفديو الرب» (المزامير ١٠٧ : ٢). وهكذا تصبح الأقسام الخمسة على النحو التالى : القسم الأول يشتمل على المزامير من ١إلى ٤١، والقسم الثانى من ٤٢ إلى ٧٢، والقسم الثالث من ٧٣ إلى ٨٩ والقسم الرابع من ٩٠ إلى ١٠٦، والقسم الخامس من ١٠٧ إلى ١٥٠ وينتهى كل قسم من هذه الأقسام بصلاة أو توسل لها صيغة واحدة متقاربة وهى : «مبارك الرب إله إسرائيل من الأزل وإلى الأبد آمين فآمين» (المزامير ٤١: ١٣). وهى تتكرر فى نهاية كل قسم ففى

نهاية القسم الثانى: «مبارك الرب الله إله إسرائيل الصانع العجائب وحده، ومبارك اسم مجده إلى الدهر ولتمتلئ الأرض كلها من مجده آمين ثم آمين». (المزامير ٧٢: ١٨- ١٩). وينتهى القسم الثالث بالدعاء: «مبارك الرب إلى الدهر آمين فآمين» (المزامير ٨٩ : ٥٢). وينتهى القسم الرابع : «مبارك الرب إله إسرائيل من الأزل وإلى الأبد... آمين هللويا» (المزامير ١٠٦ : ٤٨).

وتتميز المجموعة الأولى من هذه المزامير (١- ٤١) باستخدام إسم الإله «يهوه» (٣) ويذكر إسم داود فى عنوان المزمور أى بنسبة المزمور إلى داود باستخدام عبارة «لإمام المغنيين» «مزمور لداود» أو عبارة «مزمور لداود» وأحيانا كلمة «لداود» فقط. وذلك فيما عدا المزمور الأول والثانى والثالث والثلاثين، فهى ليست منسوبة إلى داود.

أما المجموعة الثانية (٤٢ - ٧٢) فتتميز باستخدام «إلوهيم» إسما للإله (٤) وبخاصة المزمور ٥٣، ٧٠وتتصف ستة من هذه المزامير بنسبتها إلى قورح أو بنى قورح (٤٤ - ٤٩). وتنسب المزامير ٥١ - ٦٥، ٦٨ - ٧١) إلى داود. وينسب المزمور ٥٠ إلى آساف بينما ينسب المزمور ٧٢ إلى سليمان.

أما المجموعة الثالثة فهى إلوهيمية المصدر فى معظمها وهى تشتمل على المزامير (٧٣ - ٨٩). وتنسب ٧٣ - ٨٣ إلى آساف بينما تنسب أربعة مزامير إلى قورح (٧٤ - ٧٥، ٧٨- ٨٨). وينسب المزمور ٨٩ إلى أيثان الأرزاحى وينسب مزمور واحد إلى داود (٨٦).

وبالنسبة للمجموعتين الرابعة والخامسة فينتميان إلى اليهوى(٥) وبها مجموعة ترانيم تمجد ملك يهوه (المزامير ٩٣ - ٩٩). والمزمور المائة ترنيمه ذات تركيبة بسيطة بينما تنتهى المزامير ١٠٥، ١٠٦، ١١١- ١١٧، ١٣٥، ١٤٦ - ١٥٠ بكلمة هللويا ولذلك تسمى بمزامير هللويا. ويطلق على المزامير ١٢٠- ١٣٤ أناشيد الصعود أو مزامير الحج. وتنسب المزامير ١٠١، ١٠٣، ١٠٨- ١١٠، ١١٢، ١٢٤، ١٣١، ١٣٣، ١٣٨ - ١٤٥ إلى داود.

وبعض المزامير تسمى مزامير، وبعضها الآخر يسمى أناشيد وعدد منها يسمى «صلوات» أو «ترانيم». ومن أهم التصنيفات المعطاه للمزامير تصنيفها إلى ترانيم (المزامير ٨، ١٩، ٢٩، ٣٣، ٦٧، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١١١، ١١٣، ١١٤، ١٣٦، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠) وأدعية ومراثى (٤٤، ٧٩، ٨٠، ٨٣، ٣، ٥، ١٣، ٢٢، ٢٥) ومزامير شكر (٦٦، ٦٧، ١٢٤، ١٢٩، ١٨، ٣٢، ٣٤، ٤٠) ومزامير ملكية (٤٧، ٩٣ - ١٠٠) ومزامير مسيحانية (المزامير ١١٨، ١١٠، ٤١، ١٠، ٤٦، ٣٨، ٨٧، ٧٨) ومزامير تعليمية ومزامير حكمة (٩- ١٠، ٢٥، ٣٤، ٣٧، ١١١- ١١٢، ١١٩، ١٤٥).

وكالعادة هناك اختلاف بين علماء النقد حول تاريخ كتابة سفر المزامير، فقد اعتبره بعضهم من كتابات ما قبل السبى بينما نسبه فريق آخر إلى فترة ما بعد السبى ونسبه عدد آخر إلى العصر المكابى(٦).

ومن الناحية المصدرية ينسب سفر المزامير إلى مصدرين أساسين. المصدر اليهوى والمصدر الإلوهيمى. فهناك مزامير يهويه ومزامير الوهيمية تتميز أولا بإسم الإله المستخدم فيها. وقد يتم تحديد المجموعة الأولى بأنها يهوية، بينما معظم مزامير المجموعة الثانية والثالثة إلوهيمية وهناك ملحق يهوى ألحق بالمزامير الإلوهيمية. بينما حددت الهوية المصدرية للمجموعتين الرابعة والخامسة بأنها يهوية (٧).

ويعتقد النقاد أن المجموعة الأولى من المزامير هى الأقدم وأنها تعود إلى ما بعد السبى، ويليها المجموعة الإلوهيمية ثم يلى ذلك المجموعتان الرابعة والخامسة (٨). وقد أكملت المزامير قبل ١٠٠ قبل الميلاد. ويرى آخرون أنه تمت قبل ٢٠٠ قبلا الميلاد. بينما ينسبها فريق آخر إلى العصر الفارسى وبخاصة إلى زمنى عزرا ونحميا. والذين يبحثون عن تاريخ سابق للسبى يعتمدون على قراءة المزامير فى ضوء المقارنة بالأدب البابلى والأدب الأوجاريتى (نصوص رأس شمرا). وقد حاول بعض العلماء تفسير المزامير تفسيرا يرتبط

بالممارسات والأفكار الشرقية وفكرة الملكية المقدسة فى عقائد الخصوبة وبالسحر البدائى كما فعل مونكل وجريسمان وإنجنل واعتبرت المزامير تعاويذ سحرية.(٩)

أما عن وظيفة المزامير واستخداماتها فهى قصائد كتبت لأغراض طقوسية شعائرية بمعنى أنها قصائد عقائدية تصاحب الأفعال الطقوسية (١٠). وقد أشار سفر أخبار الأيام إلى وجود فرق من المنشدين فى الهيكل ووجود موسيقى مقدسة لها مكانة مهمة فى العقيدة. ولذلك يستنتج أن المزامير كانت تنشد مصاحبة للشعائر وأنها ضرورية لإنجاز الطقس وتساعد فى فهم معناه ومع ذلك فليست كل المزامير كتبت لأغراض شعائرية. فهناك مزامير ذات طابع شخصى مثل بعض مزامير الرثاء التى كتبت للاستخدام الفردى وليس الشعائرى. وهنا يجب أن نشير إلى أن إسم السفر يشير إلى هذا الاستخدام للموسيقى وللمنشدين. فالكلمة العبرية מזמור تدل أصلا على مؤلف موسيقى لآلات وترية. ثم استخدمت الكلمة للدلالة على الترنيمة التى تصاحبها الآلات الموسيقية (١١) ومن ناحية أخرى تحدد الكلمة العبرية תהלים المستخدمة كإسم للسفر محتوى السفر أو على الأقل جزء منه وهو التسبيح للرب، فالمزامير عبارة عن تسابيح للرب.

وتعبر المزامير عن روح العبادة فى السناجوج أكثر من تعبيرها عن العبادة فى الهيكل. فهى تعبر عن أحاسيس ومشاعر التدين عند الإنسان العادى أكثر من عملية التعبير عن الشعائر التى تمارس فى الهيكل بواسطة الكهنوت. والكثير من المزامير يناسب الصلاة الخاصة أو العبادة الفردية (١٢) وفى هذا المجال تعبر المزامير عن الروح الدينية التى أثارها الفريسيون فى مواجهة الصدوقيين، حيث ركز الفريسيون على التقوى الشخصية وعلى حياة الاتصال الوثيق بالله وحسب إرادته، وكذلك التركيز على البساطة القلبية والإيمان القلبى بالله والسلوك الخير كعناصر أساسية فى التدين، واعتبروها

أهم من العبادة المنظمة الشعائرية المرتبطة بالهيكل وبالكهنوت. وسفر المزامير يعبر عن هذه المجموعة من المؤمنين المتواضعين المتشوقين إلى الحضور الإلهى فى حياتهم وإلى الحياة وفق المشيئة الإلهية.

والمقابلة هنا بين نوعين من التدين ومن التجربة الدينية اليهودية. التجربة الدينية الفردية التلقائية المحملة بالمشاعر والعاطفة الدينية والتى عبرت عنها المزامير تعبيرا مباشرا. أما النوع الثانى فهو التعبير الدينى القصائدى الشعائرى الجماعى الذى تركز عليه الطقوس الكهنوتية. فكل شئ منظم وله قواعده ويسير حسب طقوس موضوعة تؤدى بشكل جماعى ويقل فيها الشعور الفردى بالتجربة (١٣).

وبالإضافة إلى أن هذا الاتجاه الدينى وجد تعبيرا صريحا لدى الفريسيين يشير فايفر إلى أن «بنى قورح» الذين ورد ذكرهم فى عناوين بعض المزامير تشير أصولهم إلى أنهم من الإسرائيليين العاديين الذين رفضوا الاعتراف بالسلطة الكهنوتية للاويين وأن هذا الموقف الأصلى لهم بالإضافة إلى كونهم إدوميين قد نسى تماما وتم دخولهم فى اللاويين (١٤) وبعد عدة تطورات أصبحوا منشدين لهم ترانيم تخصهم (أخبار الأيام الثانى ٢٠ : ١٩) ويمكن أن نخرج من المزامير بعدة ملامح للروح الدينية السائدة فيها ومن أهمها :

١- التعبير عن الروح الدينية الشخصية أكثر من التعبير عن الروح الدينية الجماعية بمعنى التركيز على التجربة الدينية الفردية. وهذا يتسق مع الاتجاه الدينى الذى عبر عنه إرميا وحزقيال وهو تحقيق الخلاص للفرد بعد أن كان التركيز عى الخلاص الجماعى. فالمزامير من هذه الزاوية كتاب الدين الشخصى، كما تعتبر المزامير أيضا كتاب الورع والتقوى وفيه تصل التقوى الداخلية إلى ذروتها حيث تعبر عن القرب من الله والتوكل عليه فهو المخلص من كل الشرور (المزامير ٧٣ ، ٦٣، ٣١، ٣، ١١، ١٦ وغيرها).

٢- التركيز على عظمة الإله كما تتجلى فى العالم الطبيعى الذى خلقه فالسماوات تعلن عن مجد الرب (المزامير ١٩: ١- ٦) وهو الذى يكسى الأرض بالخضرة والنبات (المزامير ٦٥ : ٨- ١٤).

٣- تعطى المزامير صورة للألوهية وعظمتها فالله هو حاكم الكون المدبر له. وملك الأرض، وهو فى السماء يفعل مايشاء. وهو أعظم الآلهة وقوته ليست لها حدود، وحكمته لا يمكن الإحاطة بها، ومعرفته شامله وحضوره عظيم (١٥). وهو الذى يدين أفعال الإنسان فهو الإله العادل إله الحساب الذى يثبت البار ويعاقب المذنب (١٦) (المزامير ١٠٣، ٤٩، ٧٨، ٨٩، ٩٤، ١٠٤، ١٤٥، ٨٢، ٨٦، ١٣٩، ١٤٧، ٦٧، ٣٧ وغيرها).

٤- فى مقابل التركيز على عظمة الإله تسود المزامير نظرة تقلل من شأن الإنسان فهو مخلوق ضعيف (المزامير ٤٩، ٧٨و ٨٩ وغيره) وأيامه معدودة (١٠٣، ٣٩، ٩٠) وهو مخلوق لله الذى يسيطر على حياته ومماته والذى يمده باحتياجاته (المزامير ٣٣، ١٣٩، ١٠٤، ١٤٥).

٥- عبرت بعض المزامير عن مشكلة شقاء البار ولكن فى صورة أقل حدة من الصورة الواردة فى سفر أيوب (المزامير ٣٤، ٣٧، ٤٩، ٧٣، ٤٢، ٧٤، ٨٨، ٨٩).

٦- تعبر بعض المزامير عن أهمية الهيكل فى حياة اليهود فى فلسطين وخارجها وهناك مزامير أخرى أثارت مشكلة الأهمية الدينية لطقوس الهيكل وبخاصة طقوس الاضحيات الحيوانية معبرة عن نمط روحى وأخلاقى للحياة الدينية بدلا من النمط الشعائرى. (المزامير ٤٠ : ١- ١٢. ٥٠).

٧- تعبر بعض المزامير عن الروح النبوية فى شكلها التثنوى ويظهر فيها تأثير التعاليم النبوية (١٧) (٥١، ٦٩، ١٤١، ١٥، ٢٤: ١- ٦. ٥١: ١٨).

٨- اهتمام بعض المزامير بالشريعة (١٩: ٧- ١٤، ١١٩، ٣٧، ٤٠، ٧٨، ٨٩، ٩٤، ١٠٥).

٩- تحمل بعض المزامير روح القومية والدين فى العصر المكابى (٤٤ . ٧٤، ٧٩ ، ٨٣ ، ١٢ ، ٢٨، ١١٨، ١٤٩، ٤٦- ٤٨، ٦٦- ٦٨، ٧٦، ٨٧، ١١٣، ١٢٤- ١٢٦، ١٢٩).

١٠- تركز المزامير على أهمية الأخلاق فمع التقوى الداخلية يظهر شعور عميق بالذنب وشوق إلى الاتصال الحميم بالله والاتكال عليه (المزامير ٢٣، ١٦، ٣٤، ١١٦، ٤٢- ٤٣) وقد اعتبرت بعض المزامير الجوهر الحقيقى للدين فى الأخذ بالقانون الأخلاقى حسب تعاليم الأنبياء وسفر التثنية (المزامير ١٥، ٥٠).

١١- تركز بعض المزامير على التأمل الدينى ويطلق عليها مزامير تأمليه مثل التأمل فى عظمة الله (المزمور ٩٠).

ثانياً: سفـــر أيـــــوب

يحتوى سفر أيوب (عليه السلام) على قصة شعبية نثرية تتخللها بعض الأجزاء الشعرية التى قد تسبقها مقدمات نثرية. ويمكن تصنيف موضوعات السفر على النحو التالى :

١- الرواية النثرية (١: ١- ٢، ٤٢: ١٠ب – ١٧) وتعرض الرواية فى جزئها النثرى الأول حكاية أيوب وما ارتبط بها من وقائع بينما يعطى الجزء النثرى الأخير مكافأة أيوب على صبره وتحمله لكل ما وقع به أما الوقائع الأولى فتبين وضع أيوب الدينى. فهو مشهور بتقواه وورعه واستقامته وثرائه ثم يحدث الرهان بين الشيطان والرب على أن تقوى أيوب مرتبطة بثرائه والنعمة التى يعيش فيها. ويقترح الشيطان على الرب أخذ النعمة

وسلبها من أيوب للتأكد من إيمانه وتقواه وعندما ينجح أيوب فى هذا الاختبار يتم اختباره مرة ثانية فيصاب بالأمراض ويبتعد عنه أهله ويدخل معه أصدقاؤه فى حوار حول قضيته. وتنتهى المسألة بمكافأة أيوب من الرب وتعويضه عما أصابه فى ماله وولده.

٢- الديالوج (٢: ١١- ١٣، ٣- ٢٧، ٤٢: ٧ - ١٠أ) ويشتمل الديالوج على مقدمة يظهر فيها أصدقاء أيوب الثلاثة أليفاز وبلدد وصوفر لتعزية أيوب. ويلى هذا مرثية أيوب التى تشتمل على الإصحاح الثالث حيث يلعن اليوم الذى ولد فيه : «ليته هلك اليوم الذى ولدت فيه والليل الذى قال قد حبل برجل ... لم لم أمت من الرحم عندمــا خــرجت من البطن لم لم أسلم الروح... لم يعطى لشقى نور وحياة لمرى النفس....» ويشتمل هذا الجزء أيضا على المجموعة الأولى من الخطب (٤- ١٤) وأولها خطبة أليفاز والتى بعنف فيها أيوب على شكواه وعدم صبره ويذكره بحساب الإله العادل لأعمال البشر، ويطلب منه العودة إلى الرب المسيطر على الطبيعة والناس (٥: ٨ - ١٦) والمؤدب لأيوب فلا يرفض تأديبه والمخلص لأيوب. ويشتمل هذا الجزء على رد أيوب على أليفاز (٦ - ٧) والذى يبرر فيها أيوب خطأه فمأساته جعلته يلغو بالكلام ويتمنى الموت : «أتكلم بضيق روحى، أشكو بمرارة نفسى» ويعاتب الرب قائلا : «ما هو الإنسان حتى تعتبره وحتى تضع عليه قلبك وتتعهده كل صباح وكل لحظة تمتحنه حتى متى لا تلتفت عنى... أأخطأت ماذا أفعل لك يا رقيب الناس». ثم تبدأ الخطبة الثانية وهى لصديقه بلدد (الإصحاح الثامن) الذى يذكر أيوب بعدالة الرب: «هل الله يعوج القضاء أو القدير يعكس الحق».. هو ذا الله لا يرفض الكامل ولا يأخذ بيد فاعلى الشر... أما خيمة الأشرار فلا تكون». وفى الإصحاحين التاسع والعاشر يرد أيوب على صاحبه بلدد

فيعترف مع بلدد بعظمة الله وعظمة أفعاله ثم يثير التساؤلات مرة أخرى راثيا نفسه: «قد كرهت نفسي حياتي... أتكلم فى مرارة نفسي قائلا لله لا تستذنبنى فهمنى لماذا تخاصمنى.. فى علمك أنى لست مذنبا ولا منقذ من يدك... اذكر أنك جبلتنى كالطين أفتعيدنى إلى التراب ... فلماذا أخرجتنى من الرحم... فكنت كأنى لم أكن فأقاد من الرحم إلى القبر».

ويأتى بعد ذلك الخطاب الأول لصديقه صوفر (الإصحاح ١١) والذى يذكر أيوب بألا يفتخر بكماله وأن يعترف بذنوب لا يدركها إلا الله نفسه: «إذ تقول تعليمى زكى وأنا بار فى عينيك ولكن ياليت الله يتكلم ويفتح شفتيه معك ويعلن لك خفيات الحكمة إنها مضاعفة الفهم فتعلم أن الله يغرمك بأقل من إثمك .. أإلى عمق الله تتصل أم إلى نهاية القدير تنتهى هو أعلى من السماوات فماذا عساك أن تفعل.. إن بطش أو أغلق أو جمع فمن يرده لأنه هو يعلم أناس السوء ويبصر الإثم» ويرد أيوب (١٢- ١٤) ساخرا من حكمة أصدقائه معلنا أنه لا يقل حكمه عنهم ويخاطب الرب قائلا: «أبعد يديك عنى ولا تدع هيبتك ترعبنى ثم ادع فأنا أجيب أو أتكلم فتجاوبنى كم لى من الآثام والخطايا. أعلمنى ذنبى وخطيتى. لماذا تحجب وجهك عنى وتحسبنى عدوا لك أترعب ورقة مندفعة وتطارد قشا يابسا لأنك كتبت على أمورا مرة وورثتنى آثام صباى...» ليتك توارينى فى الهاوية وتخفينى إلى أن ينصرف غضبك... وكذلك أنت تبيد رجاء الإنسان تتجبر عليه أبدا فيذهب تغير وجهه وتطرده».

وتبدأ مجموعة جديدة من الخطب (الاصحاحات ١٥- ٢١) أولها خطبة أليفاز الثانية (١٥) ويتهم اليفاز أيوب: «أما أنت فتنافى المخافة وتناقض التقوى لدى الله لأن فمك يذيع إثمك... إن فمك يستذنبك ... وشفتاك تشهدان عليك... هل تنصت فى مجلس الله أو قصرت الحكمة على نفسك. ماذا تعرفه

ولا تعرفه»... ويرد أيوب على هذا فى الإصحاحين ١٦، ١٧ بقوله: «معزون متعبون كلكم هل من نهاية لكلام فارغ أنا أيضا أستطيع أن أتكلم مثلكم لو كانت أنفسكم مكان نفسى ويعاقب الرب مرة أخرى بقوله: «غضبه افترسنى واضطهدنى دفعنى الله إلى الظالم وفى أيدى الأشرار طرحنى .... مع أنه لا ظلم فى يدى وصلاتى خالصة... المستهزئون بى هم أصحابى لله تقطر عينى لكى يحاكم الإنسان عند الله كابن آدم لدى صاحبه...» أوقفنى مثلا للشعوب...» وتبدأ الخطة الثانية لبلدد (الإصحاح ١٨) وفيها مزيد من العتاب على أيوب ويرد أيوب (الإصحاح ١٩) مؤنبا أصحابه: «حتى متى تعذبون نفسى وتسحقوننى بالكلام... ها إنى أصرخ ظلما فلا أستجاب أدعو وليس حكم... أضرم على غضبه وحسبنى كأعدائه» ويصف حاله قائلا: «قد أبعد عنى إخوتى، ومعارفى زاغوا عنى، أقاربى قد خذلونى والذين عرفونى نسونى. نزلاء بيتى وإمائى يحسبوننى أجنبيا. صرت فى أعينهم غريبا. عبدى دعوت فلم يجب... تراغفوا تراغفوا أنتم على يا أصحابى لأن يد الله قد مستنى لماذا تطاردوننى كما الله ولا تشبعون من لحمى.. ويتلو ذلك خطبة صوفر الثانية (الاصحاح ٢٠) التى يذكر فيها أيوب بأن انتصار الأشرار لا يدوم وسلطانهم إلى زوال : «السموات تعلن إثمه والأرض تنهض عليه... هذا نصيب الإنسان الشرير من عند الله ميراث أمره من القدير» ويرد أيوب على خطبة صوفر (الإصحاح ٢١) متسائلا: «لماذا تحيا الأشرار ويشيخون ويتجبرون قوة... بيوتهم آمنة من الخوف وليس عليهم عصا الله...»

أما المجموعة الثالثة من الخطب فتبدأ بخطاب إليفاز الثالث (الإصحاح ٢٢) الذى يركز فيه على أن الإنسان ينفع نفسه فتقواه لنفسه وشره لنفسه. ويسوق لأيوب آثامه: «أليس شرك عظيما وآثامك لا نهاية لها». ويرد أيوب (الإصحاح ٢٣- ٢٤) ويطلب المحاكمة أمام الرب: «من يعطينى أن أجده فآتى

إلى كرسيه أحسن الدعوى أمامه وأملأ فمي حججا... هاأنذا أذهب شرقا فليس هو هناك وغربا فلا أشعر به شمالا حيث عمله فلا أنظره. يتعطف الجنوب فلا أراه» ثم يعدد أيوب المظالم في الحياة ويعلق عليها: «والله لا ينتبه إلى الظلم» وتبدأ خطبة بلدد الثالثة ١٠الإصحاح ٢٥: ١، ٢٧: ٧ - ١٠، ١٦ - ٢٣) وفيها إعادة تركيز على أن من لا يعرف الله قد يحقق الثروة التي لا تنقذه من عقاب الله. ويرد أيوب (١٦: ١- ٤، ٢٧: ١١، ٢٥: ٢- ٦، ٢٦: ٥- ١٤) ساخرا من معرفة بلدد ومقترحا أن يعرف الثلاثة بطبيعة الله صاحب السلطان والهيبة صانع السلام خالق العالم الجبار. ثم تبدأ خطبة صوفر الثالثة (٢٧: ١٣، ٢٤: ٢١- ٢٤، ٢٤: ١٨- ٢٠، ٢٧: ١٤) ويؤكد فيها على أن نصيب الشرير العقاب والموت والنسيان وخراب بيته وأهله فيجيب أيوب (٢٧: ١- ٦، ٢٩- ٣١) ويقر بحياة الله وقدرته: «حي هو الله الذي نزع حقي والقدير الذي أمر نفسي» ويصرخ إلى الرب: «إليك أصرخ فما تستجيب لي أقوم فما تنتبه إلي.. تحولت إلى جاف من نحوي بقدرة يدك تضطهدني».

وفي خاتمة السفر (٤٢: ٧ -١٠أ) يعنف الرب أصحاب أيوب معلنا غضبه عليهم لأنهم لم يقولوا صوابا مثلما قال أيوب عن الرب، ويقبل الرب قرابينهم بعد شفاعة أيوب وصلاته من أجلهم، ويعيد الرب لأيوب أهله وثروته مضاعفه ويباركه ويعيش لأربعة أجيال بعد ذلك ثم يموت «شيخا وشبعان الأيام».

وبعد رواية حكاية أيوب والحوار مع الأصحاب الثلاثة يشتمل السفر على أجزاء خاصة بالحكمة الإلهية (الاصحاح ٢٨) يحتوي على قصيدة تبين عجز الإنسان عن كشف الحكمة الإلهية بمعنى خلقه للعالم. ويبدأ جزء رابع يتعلق بحوارات أيوب الذاتية (الاصحاح ٢٩- ٣١) وهي تحتوي على تأمل أيوب في سعادته السابقة بأبعادها المختلفة وتوقعاته بحياة طويلة سعيدة مبنية على أساس من سابق أعماله الخيرة. وتحتوي أيضا على بؤس أيوب الحالي رالوان

من معاناته ومرضه (الإصحاح ٣٠) ويعطى الاصحاح ٣١ معايير أيوب الأخلاقية (٣١: ١- ٤) وبعده عن الزيف والخداع والإغراءات المختلفة ومساعدته للفقير واليتيم والأرملة.

أما الجزء الخامس من السفر فيحتوى على خطب أليهو البوزى (الإصحاحات ٣٢- ٣٧) ويحتوى هذا الجزء على خطبة أليهو الأولى ٣٢٠) التى يخاطب فيها الأصحاب الثلاثة معلنا غضبه لأنهم استذنبوا أيوب. كما أعلن غضبه على أيوب لأنه «حسب نفسه أبر من الله» : «قلت أنا برئ بلا ذنب زكى أنا ولا إثم لى هو ذا يطلب على علل عداوة يحسبنى عدوا له» ويجيب أليهو على شكوى أيوب وحججه قائلا: «الله أعظم من الإنسان. لماذا تخاصمه لأن كل أموره لا يجاوب عليها. لكن الله يتكلم مرة وباثنتين لا يلاحظ الإنسان فى حلم فى رؤيا الليل.. أيضا يؤدب بالوجع.. حاشا لله من الشر وللقدير من الظلم لأنه يجازى الإنسان على فعله وينيل الرجل كطريقه فحقا إن الله لا يفعل سوءا والقدير لا يعوج القضاء».. إن أيوب يتكلم بلا معرفة وكلامه ليس بتعقل ... لكنه أضاف إلى خطيته معصية».

وفى بقية خطب أليهو تذكير بعظمة الله وعدالته وقدرته وأفعاله فى السموات والأرض ويؤكد فى النهاية على قدرة الله وعدالته. ويعتقد بعض النقاد أن خطب أليهو تعتمد على شكل أدبى مكتوب وذلك لأنه يقتبس فقرات وهو يرد على أيوب والأصدقاء.

والقسم السادس من سفر أيوب يشتمل على خطب يهوه (٣٨ - ٤١) وأجاب أيوب عليها ٤٠: ٣- ٥، ٤٢: ١-٦). وتبدأ خطب يهوه بذكر عجائب العالم الطبيعى (٣٨: ١- ٣٨) : «فأجاب الرب أيوب من العاصفة وقال من هذا الذى يظلم القضاء بكلام بلا معرفة... أين كنت حين أسست الأرض... هل عرفت سنن السموات...» وهكذا يحصى هذا الجزء أعمال الله فى الطبيعة

والكون ويوضح عجائب العالم الطبيعي والحيواني. ويعترف أيوب بقدرة الله وأنه أخطأ ويعلن ندومه وتوبته: «قد علمت أنك تستطيع كل شئ ولا يعسر عليك أمر فمن ذا الذى يخفى القضاء بلا معرفة ولكنى قد نطقت بما لا أفهم بعجائب فوقى لم أعرفها... والآن رأتك عينى لذلك أرفض وأندم فى التراب والرماد».

وقد أثيرت حول بنية سفر أيوب العديد من الآراء والمشاكل النقدية من أهمها :

١- اعتبار المقدمة إضافة تاريخية للسفر تشبه مقدمات المزامير. ويعتبر بعض النقاد المقدمة والخاتمة إضافات تحريرية متأخرة. بينما ينظر إليهما فريق آخر من النقاد عى أنهما يمثلان كتابا مستقلا داخل سفر أيوب ويعتبر آخرون الاصحاحات ٢٩، ٣٠، ٣١ المقدمة الحقيقية للسفر (١٨).

٢- أثار النقاد مسألة أصالة القصة أو حكاية أيوب واعتبرها فلهاوزن مستعارة من قصة شعبية كانت تروى شفويا وأن لها تاريخا شفهيا قديما وأنها كانت معروفة عند حزقيال (١٤: ١٤، ٢٠) متداولة بين اليهوذيين فى القرن السادس قبل الميلاد ويعتقد أن الجزء الخاص بالشيطان ومحاولات الأصدقاء الثلاثة أدخلت مؤخرا عندما استخدمت حكاية أيوب كإطار للقصيدة (١٩).

٣- اعتبر بعض النقاد أن مؤلف القصيدة أدومى أضيفت القصة الشعبية إلى قصيدته بواسطة محرر يهودى أعاد صياغة القصة كما سمعها من الرواة الشعبيين فى يهوذا مكيفا إياها مع القصيدة. ويعتقد أن القصة قد استخدمت لنقل بعض الأفكار الفلسفية التشاؤمية.

٤- أجرى النقاد العديد من التعديلات من أجل إعادة بناء السفر.

٥- اعتبر العلماء قصيدة الحكمة الإلهية (الاصحاح ٢٨) قصيدة محرفة بينما اعتبرها آخرون عملا مستقلا أى قصيدة مستقلة لا تمثل جزءا من العمل الأصلى (رأى درايفر وجراى وبوم وأيسفلت) (٢٠).

بينما يرى فايفر أنه تأليف مستقل لنفس المؤلف (٢١).

٦- اعتبار خطب أليهو (٣٢: ٣٧) ملحقا للقصيدة الأصلية لضعف صلتها بالسفر وعدم وجود ذكر فى السفر لأليهو فى غير هذا الموضع. ويعتبرها فايفر خطبا دفاعية جدلية مقحمة للدفاع عن وجهة النظر اليهودية الارثوذكسية ودليله على ذلك ادعاء أليهو أنه يملك المعرفة الحقيقية من خلال الإلهام الإلهى وقيامه بدور المحكم النهائى على آراء الأصحاب الثلاثة وأيوب (٢٢).

٧- هناك وحدة موضوعية فى السفر رغم التركيبة الأدبية المعقدة مع ملاحظة غياب أى دور للزوجة والشيطان بعد دورهما فى البداية.

وبالنسبة لزمن تأليف السفر فالقصة الشعبية قديمة ولا يعرف تاريخها أما الأجزاء الاضافية والملحقات فقد أضيفت قبل عام ٢٠٠ق.م. وهو زمن التحرير النهائى للسفر. ولا يمكن أن يتجاوز زمن المقدمة والخاتمة عن القرن السادس قبل الميلاد. وقد تراوحت أزمنة التأليف عند مجموعات من النقاد بين القرن السابع والثالث قبل الميلاد. ويرى إفالد وريم ونولدكه ودلمان وريوس أن القرن السابع ق.م. هو قرن تأليف السفر بينما يتفق على القرن السادس ق.م. كل من شين وفايفر وبرايس وشلوجل. ويتفق مور ودرايفر وجراى ودورم على القرن الخامس قبل الميلاد بينما يرى أيسفلت وفنكلستين على الرابع قبل الميلاد (٢٣). ويرى كورنيل وهولتسمان القرن الثالث قبل الميلاد موعدا مناسبا (٢٤).

وقد حدث اختلاف أيضا حول جنسية المؤلف فيعتبره عدد كبير من النقاد يهوديا من يهوذا رغم أن السفر لا يشير إلى بنى إسرائيل تاريخيا أو دينيا أو ثقافيا. وتوجد إشارات سريعة لا تكفى لإعطاء بنية يهودية للسفر أوهوية يهودية لمؤلفه منها إشارة واحدة إلى إله إسرائيل فى المقدمة والخاتمة (وهما من الإضافات) وذكر يهوه فى خطب يهوه سبعة وعشرين مرة. ولا يوجد ذكر للإسم الوهيم كمقابل ليهوه بينما استخدم الإسم «إيل» ٣٨ مرة وكذلك الإسم إِلُوَّه אלוה (خمسة وثلاثين مرة) والإسم شداى (خمسة وعشرين مرة وكلها ترد بمعنى «إله» أو «الله». ولا توجد إشارات إلى مؤسسات يهوذية (٢٥).

لهذه الأسباب وغيرها اعتقد فريق من العلماء أن كاتب سفر أيوب ليس عبرانيا أو إسرائيليا لأن السفر لا يحتوى على شئ يختص بالإسرائيليين. بينما اعتقد فريق آخر أن السفر إسرائيلى رغم عباءته العربية أو الإدومية التى اختفى خلفها. وهكذا فهناك رأيان إما أن الكاتب يهودى عاش فى أورشليم فى جنوب يهوذا على الحدود مع إدوم بالقرب من الصحراء، أو عاش فى مصر، أو كان إدوميا. ويفضل فايفر الرأى الأخير لغياب أدلة قوية على يهودية السفر ووجود بعض الأدلة على أنه إدومى. فمعرفة المؤلف بأسفار العهد القديم ليست دليلا قويا فى تحديد جنسيته كما أن الإشارات القليلة إلى الشماليين أو الجنوبيين (١٢: ١٧- ٢٥) خلال السبى الأشورى والبابلى ليست بالضرورة تشير إلى الإسرائيليين فقد ضم السبى أقواما آخرين بخلاف الإسرائيليين واليهوذيين. والإشارة إلى الكهنة (١٢: ١٩) ليست بالضرورة إشارة إلى كهنة إسرائيليين فقد عرفت شعوب أخرى نظام الكهنة بالإضافة إلى هذا أن موضوع العقاب الفردى والثواب الفردى لم يكن معروفا فى بنى

إسرائيل إلا فى وقت متأخر حيث كان الثواب والعقاب جماعيا وقوميا. وفى زمن تأليف سفر أيوب كان التفكير النبوى فى بنى إسرائيل لا يزال معارضا للحكمة ورافضا لها وذلك قبل المزامير والأمثال (٢٦). ويؤكد فايفر أن وجود سفر أيوب فى العهد القديم ليس دليلا على يهوديته لأن هناك شخصيات أخرى أدومية ومصرية وغيرها مذكورة فى العهد القديم كحكماء معروفين. ويؤكد على إدومية المؤلف السمات الفكرية واللغوية. فالحكاية الشعبية التى تمثل حبكة السفر والخلفية الجغرافية والاجتماعية والطبيعية وفلسفة السفر ولغته.. كلها تعكس طابع إدوميا واسم الإله אלוה يعكس إله تيمان فى إدوم واستخدمه أجور فى الأمثال ٣٠: ٥ ولغة السفر متأثره بقوة بالعربية والإدومية مما يرجح كون المؤلف إدوميا. وقد اعتقد بعض النقاد أن السفر ترجمة من العربية إلى العربية (دورم وفوستر) ويشبه سكوت أيوب بشيخ عربى غنى من شمال شبه الجزيرة العربية. (٢٧)

أما موضوعات سفر أيوب فهى ذات طابع دينى فلسفى فمع الاعتراف بعدالة الإله على المستوى الدينى يثير السفر هذه القضية على المستوى الفلسفى. ومن هنا يتعرض السفر لطبيعة الإله وطرقه وذلك من خلال محاورات الأصدقاء مع أيوب وردود أيوب عليهم. ويمثل موضوع العدالة الإلهية محور هذه المحاورات ويمثل الأصدقاء وأيوب وجهات نظر دينية وفلسفية فى المسألة. وقد عالج السفر من خلال المحاورات مسائل خاصة بالشر وأسباب وجوده فى الحياة الإنسانية، وشقاء البار وسعادة الشرير، والموت والمصير الإنسانى، والاغتراب الإنسانى عن النفس والناس والإله، ومسئولية الإله عن الشر، وطبيعة المعرفة الإلهية، وطبيعة المعرفة الإنسانية. وطبيعة الشيطان وطبيعة الخطيئة، ومشكلة الشقاء الإنسانى.

ثالثاً : سفـــر الأمثـــال

يشتمل هذا السفر على مجموعة من الأقوال الحكيمة المحتوية على تعاليم دينية وأخلاقية مبنية على أساس من الملاحظة والمشاهدة والممارسة العملية فى الحياة، ويتم التعبير عنها فى صور واضحة أو مخفية تتطلب بعض التأمل من أجل فـهمها (٢٨). وإلى جانب أقوال الحكمة الغالبة على السفر توجد به أجناس أدبية أخرى مثل القصيدة التى تتناول موضوعات ذات عمق دينى ودلالة أخلاقية (سفر الأمثال ١: ٨- ٩، ٣١: ١٠- ٣١) تحتوى على تعاليم للحكماء وليست مجرد حكم أو أقوال مأثورة. والسفر بشكل عام ينتمى إلى أسفار الحكمة ويجب أن يفهم فى إطار أدب الحكمة فى الشرق الأدنى القديم وبخاصة لأن أدب العهد القديم يشير إلى حكماء مصر وبابل وفينقيا (الملوك الأول ٤: ٣٠ - ٣١ إرميا ٤٩: ٧). وقد انتشر الحكماء فى بلاط الملوك وبين الوزراء والمستشارين كأصحاب عقول حكيمة مستنيرة تتمتع بالحكمة وبالرؤية الدينية والفلسفية والأخلاقية فى أمور الحياة وفى الشئون الإنسانية والسلوك الإنسانى، وعادة ما يكونون أصحاب تجارب فى الحياة يحاولون أن يوصلوها إلى الآخرين من خلال مبادئ ووسائل تأخذ شكل تعاليم، وآراء وأقوال وألغاز وأمثال ومجازات وحكم (٢٩).

وقد استفاد الإسرائيليون القدامى من أدب الحكمة المنتشر فى بلدان الشرق الأدنى القديم كما استفادوا فى الجوانب الدينية والتشريعية. ومع ذلك فقد نسب الإسرائيليون الحكمة إلى سليمان عليه السلام كما نسبوا التشريع إلى موسى عليه السلام. وقد امتلأ بلاط سليمان حسب وصف العهد القديم بالحكماء والكتاب والمستشارين مقلدا فى ذلك ملوك مصر وبابل وفينيقيا. ويصف العهد القديم سليمان بالحكمة حيث يقول سفر الملوك الأول: «وأعطى الله سليمان حكمة وفهما كثيرا جدا ... وفاقت حكمة سليمان حكمة جميع بنى

المشرق وكل حكمة مصر. وكان أحكم من جميع الناس....» الملوك الأول ٤: ٢٩ - ٣١). وقد تكلم سليمان (عليه السلام) بالمثل حيث ينص سفر الملوك الأول على أنه: «تكلم بثلاثة آلاف مثل» (٤: ٣٢).

وكالعادة بالنسبة لمعظم أسفار الحكمة فقد تم نسبة سفر الأمثال إلى سليمان (عليه السلام) ولكن عدة عناصر نقدية داخلية تشير إلى ضعف هذه النسبة. ومن هذه العناصر تنوع الصيغ الأدبية وتعدد الموضوعات. وقد وزع علماء النقد مادة السفر إلى عدة أنواع وموضوعات وبالتالي إلى عدة مؤلفين وذلك على النحو التالي :

١- الإصحاحات ١: ٨- ٩، ١٨ اتخذت موضوعا لها الدعوة إلى اكتساب الحكمة وبيان فوائدها والثناء عليها وتتكون من مقطوعات كل منها يحتوى على عشر جمل أو عبارات ومؤلفه مجهول.

٢- الإصحاحات ١٠: ١- ٢٢، ١٦ وموضوعها قواعد للسلوك وتأخذ شكل الأمثال إما فى شكل مثلين متقابلين أو متضادين، وينسب هذا الجزء إلى سليمان (٣٠).

٣- الإصحاحات ٢٢: ١٧- ٢٤، ٢٤ وموضوعها واجبات تجاه الجار وقواعد للسلوك المعتدل وفى شأن الكسل وهو منسوب إلى الحكماء.

٤- الاصحاحات ٢٥- ٢٩ وتشتمل على أقوال ومبادئ متنوعة فى شكل مقابلات منسوبة إلى سليمان وكتاب حزقيا.

٥- الاصحاحات ٣٠ : ١- ١٤ وتشتمل على حكم إلهية وبالاضافة إلى موضوع تفاهة الإنسان وصغره ويأخذ شكل مقابلات من أربعة أجزاء منسوبة إلى أجور.

٦- الإصحاحات ٣٠: ١٥- ٣٣ ويشتمل على أمثال عددية لمؤلف مجهول.

٧- الاصحاحات ٣١: ١- ٩ ويشتمل على نصائح للملوك ومنسوب إلى لموئيل ملك مسا وهى قبيلة بين إدوم وشبه الجزيرة العربية.

٨- الإصحاحات ٣١: ١٠- ٣١ وموضوعها الثناء على الزوجة الفاضلة وهى قصيدة ألفبائية لمؤلف مجهول.

وهكذا نجد أن القسمين الرئيسيين من السفر (١٠: ١- ٢٢، ١٦، ٢٥- ٢٩) منسوبان إلى سليمان، وتم جمع الجزء ٢٥- ٢٩ بواسطة كتاب حزقيا حوالى ٧٠٠ ق.م. وتظهر فى السفر بعض الآراميات التى توحى بأن إضافات أضيفت إلى السفر فى وقت متأخر. وبعض الأقوال منسوبة إلى الأنبياء والتثنية. ويرجح أنه فى زمن السبى البابلى جمعت حكمة سليمان وأضيفت إليها أقوال جديدة. وتشير أسماء أجور ولموئيل إلى حكماء من قبيلة مسا (التكوين ٢٥: ١٤) ولا يعرف شئ عن عصرها، ويقترح لها فترة فى عصر ما بعد السبى. وقد تم إلحاق الجزء الثامن ٣١: ١٠- ٣١ كخاتمة للسفر وأضيف الجزء الأول ١: ٨-٩، ١٨ كمقدمة له بواسطة محرر متأخر وقد كان السفر معروفا فى شكله الحالى حوالى ٢٠٠ ق.م. (٣١)

ومن الناحية الفكرية يعرض سفر الأمثال أتجاهين متضادين ميزهما فايفر بأن أحدهما علمانى، والآخر دينى. فالسفر يعرض موضوعات متنوعة ويعكس اختلافات جذرية فى وجهة النظر. فهناك أفكار متناقضة حول أهداف الحياة الإنسانية ووسائل تحقيق هذه الأهداف، وحول معايير السلوك الإنسانى ودوافع الأفعال الإنسانية. وقد قدمت هذه العناصر المختلفة خلال قرون من الزمان. (٣٢) وقد اتخذ بعض الحكماء موقفا واقعيا من الحياة واعتبروا النجاح فى الحياة يتحقق من خلال العمل الجاد والمعرفة والذكاء والفطنة بينما اتخذ حكماء آخرون موقفا دينيا وربطوا النجاح فى الحياة بالمعايير الدينية المعروفة فى اليهودية التقليدية مع عدم تقليلهم من أهمية

السعادة الشخصية والنجاح الوظيفى كأهداف للمجهود الإنسانى فى الحياة. وهم أيضا لم يقدموا الفضيلة كغاية فى ذاتها ولكنهم اعتقدوا أن الحياة الأمنة والرخاء والوفرة والذرية الطيبة وغير ذلك من الأمور هى أشكال من الثواب مقدرة من الله للأبرار الذين ينفذون وصاياه. (٣٣)

ويعكس الاتجاه الأول رؤية علمانية بينما يعكس الاتجاه الثانى رؤية دينية للحكمة فى سفر الأمثال. ويعتقد فايفر أن الاتجاه العلمانى أقدم من الاتجاه الدينى. وهى ظاهرة ليست فريدة من نوعها فى أدب الحكمة الإسرائيلى فهى موجودة فى الأدب المصرى القديم صاحب التأثير الكبير فى أدب الحكمة الإسرائيلى.

أما الاتجاه الثانى فهو يميل إلى مزج الحكمة بالدين و الأخلاق حيث قبلت اليهودية فكرة حكمة الله كما تظهر فى الخلق وأعطت طابعا أخلاقيا للحكمة وماثلوا بين الحكمة والآخلاق. (٣٤) ففى سفر الأمثال : «إن طلبتها (الحكمة)... فحينئذ تفهم مخافة الرب وتجد معرفة الله لأن الرب يعطى حكمة. من فمه المعرفة والفهم... حينئذ تفهم العدل والحق والاستقامة. كل سبيل صالح.. حتى تسلك فى طريق الصالحين وتحفظ سبل الصديقين لأن المستقيمين يسكنون الأرض... أما الأشرار فينقرضون من الأرض ...» (٢: ٥- ٢١). وماثلوا بين الحكمة واليهودية ديانة الوحى (الأمثال ١: ٧، ٢٩، ٢: ٥، ٩ : ١٠، ١٥: ٣٣) كما ماثلوا بين الحكمة وشريعة موسى عليه السلام (التثنية ٤: ٦ عزرا ٧ : ٢٥) وكما يعرض سفر الأمثال الحكمة كمهارة فنية أو تقنية فهو أيضا يعرض الحكمة الدينية (الأمثال ٦: ٦، ٢١: ٢٢ ٢٤: ٣- ٦، ٣٠: ٢٤- ٢٨).

ويعتقد فايفر أن الاتجاهين العلمانى والدينى فى الحكمة تم مزجهما داخل السفر مع محاولة تهويد الاتجاه العلمانى فى عدد من الأقوال. فقد تمت

إعادة صياغة العديد من الحكم لتتفق مع الرؤية الدينية اليهودية. (٣٥) وداخل هذا الاتجاه الدينى رأى يعكس الرؤية النبوية غير الكهنوتية والتى تفضل السلوك المستقيم والحياة المستقيمة على الأعمال الشعائرية التى لا تقوم على أساس من الخير:

«ذبيحة الأشرار مكرهة الرب وصلاة المستقيمين مرضاته» (١٥: ٨) وأيضا: «فعل العدل والحق أفضل عند الرب من الذبيحة» (٢١: ٣). كما أن هناك اتجاها دينيا يعكس رؤية المؤرخ التثنوى فيتبنى مثلا دينية وأخلاقية وإنسانية مستمدة من الرؤية التثنوية. وتتضح هذه الرؤية فى العديد من الأقوال والأمثال (١١: ١، ١٦، ١١، ٢٨: ٨) ويظهر الربط بين النبوة والشريعة فى (٢٩: ١٨). والروحانية فى الدين تظهر فى ١٦: ٢، ٦، ٢٠: ٩، ٢٧، ٢٨: ١٣) والدعوة إلى الشفقة على الأرملة واليتيم (١٥: ٢٥، ٢٣: ١٠) وعلى الفقير ١٤: ٢١، ٣١، ١٧: ٥، ١٩: ١٧) وإطعام العدو فى وقت الحاجة (٢٥: ٢١) وعدم الفرح بسقوطه أو كبوته (٢٤: ١٧) وكل هذه الأمور تعكس روح الأنبياء والتثنية. ويظهر الربط بين الدين والأخلاق فى ٣: ٧، ١٢، ١١: ٢٠، ١٤:٢، ١٥: ٩، ٢٩: ٢٧). وهكذا تظهر فى سفر الأمثال تعاليم الأنبياء والمؤرخ التثنوى التى رفضها معظم اليهوذيين قبل السبى باستثناء إصلاحات يوشيا فى ٦٢١ ق.م. ففى هذه التعاليم ربطت الحكمة بالأخلاق والدين (١: ٧، ٨: ١٣، ٢: ١) والحكمة منحة إلهية (٢: ٦– ٧) والحكيم هو التقى الورع (٩ : ٩، ١٠: ٣١، ٢٣: ٢٤) والثروة ثواب على التقوى والبر والحكمة ٣: ١٦، ٨: ١٨ والثروة بركة من يهوه (١٠: ٢٢، ١١، ٢٨). أما موازين الغش وإعطاء الرشوة والزنا وشرب المسكر فقد أصبحت كلها خطايا دينية وأخلاقية وليست مجرد ممارسات يجب تجنبها كما تقول الحكمة العلمانية. وتتلقى الثروة معنى روحيا وذلك بإلغاء الفاروق بين الغنى والفقير (٢٢: ٢) أو بالامتناع عن الاثنين: «لا

تعطنى فقرا ولاغنى» (٣٠: ٨) والتركيز على الاستخدام الورع والإنسانى للثروة (٣: ٩، ١١: ٢٤- ٢٦).

ومن وجوه تأثر الأمثال بالتثنوى أخذه بمبدأ الثواب والعقاب والاختيار بين طريقين : طريق البركة وطريق اللعنة طريق الحياة وطريق الموت. وقد أضاف الأمثال إلى التثنية الأخذ بالثواب والعقاب الفردى بينما ركز التثنوى على الجماعى. ويتحدث الأمثال عن الآختيار بين الطريقين للتعبير عن السلوك الصحيح فى الحياة. فهناك طريق الاستقامة وطريق الكلمة، وطريق الحياة وطريق الموت، والطريق الآمن والطريق الخطر، وطريق النور، وطريق الظلمة. والناس موزعون بين الأخيار والأشرار، والحكماء والأغبياء.

وهكذا يتوزع سفر الأمثال بين أمثال علمانية واقعية عملية ويميل بعضها إلى الشك والسخرية، وأمثال دينية مثالية قائمة على الإيمان. وقد وزع فايفر الأمثال إلى علمانية بحتة وإلى الأمثال تمزج بين العلمانية والدين، وأمثال دينية أخلاقية. (٣٦)

واعتمادا على هذا التصنيف للأمثال يؤرخ فايفر للسفر. فالسفر ككل لا يتأخر زمن تأليفه عن ٢٠٠ ق.م. حيث عرفه سيراخ ونسبه إلى سليمان. والسفر أيضا ككل لا يمكن أن يسبق عام ٣٠٠ ق.م. ودليله على ذلك الإشارات الواردة عن الشريعة والنبوة، والمفاهيم الدينية والأخلاقية الراقية، وقسمة الجماعة اليهودية إلى جماعة تقية ورعة وجماعة لا إلهية، وبعض السمات اللغوية والأسلوبية وتشخيص الحكمة الكونية (٨) وبعض التشابه مع المزامير وابن سيراخ وغيرهما من الكتابات المتأخرة. ويعتبر فايفر الأجزاء العلمانية أقدم أجزاء السفر كما يعتبرها أيضا أفضل أدبيا من حيث اللغة والأسلوب وهى الأجزاء التى تعكس الحياة الإنسانية الواقعية غير الموجهة وفقا لمبادئ نبيلة أو لقيم دينية. (٣٧)

الفصـــل الثانـــى

المجـلات الخمـس

أولاً: سفـــر راعـــوث

يقع سفر راعوث فى الترجمة السبيعينة وفى الفولجات بين سفرى القضاة وصموئيل الأول. ومعنى هذا أن السفر يعتبر من بين الأعمال التاريخية التى تبدأ من يشوع والقضاة وتمتد إلى الملوك الأول والثانى. والمشكلة فى هذا الترتيب أن سفر راعوث ليست له صلة تاريخية بهذه الأعمال التاريخية فهو مجرد حكاية أو قصة قصيرة عن أسرة من بنى إسرائيل من بيت لحم يهوذا تغربت فى بلاد موآب بسبب جوع حدث فى الأرض فى عصر القضاة وتتكون هذه الأسرة الإسرائيلية من رجل يدعى أليمالك وإمرأته نعمى وإبنيه محلون وكليون. وبعد موت الرجل استقرت زوجته نعمى فى بلاد موآب وزوجت ابنيها من زوجتين موآبيتين الأولى تسمى عرفه والثانية راعوث. وبعد عشر سنين مات الإبنان وبقيت الأم نعومى مع زوجتى ابنيها. وعندما تعلم أن الجوع قد انتهى فى يهوذا تقرر العودة وتطلب من كنتيها البقاء فى موآب فتقبل عرفه البقاء بينما تقرر راعوث الذهاب مع حماتها : «لأنه حيثما ذهبت أذهب وحيثما بت أبيت شعبك شعبى وإلهك إلهى حيثما مت أموت وهناك أدفن. هكذا يفعل الرب وهكذا يزيد إنما الموت يفصل بينى وبينك» راعوث ١: ١٦ - ١٨.

ويتضح من هذا أن الصلة التاريخية الوحيدة للسفر بمجموعة الأعمال التاريخية (من القضاة إلى الملوك الثانى) هو وقوع حادثة المجاعة فى عصر القضاة. ولا يعتبر هذا مبررا مقنعا لتصنيف سفر راعوث ضمن هذه المجموعة من الأسفار ووضعه بين القضاة وصموئيل الأول. ولذلك تم تصنيف

السفر فى النص العبرى ضمن قسم المكتوبات وهو القسم الأخير من العهد القديم. وتم وضعه بين نشيد الأناشيد وسفر المراثي واعتباره من بين المجلات الخمس (إستير، الجامعة، نشيد الأناشيد، راعوث والمراثى). وقد نظر بعض المفسرى القدامى إلى سفر راعوث على أنه جزء من سفر القضاة كملحق للقضاة [1] بما يعنى أنه لا يمثل سفرا مستقلا. ويعطى النقاد الذين يؤيدون تصنيفه ضمن أعمال الأنبياء الأوائل (من يشوع إلى الملوك الثانى) مبررين: الأول ذكر عصر القضاة فى بداية السفر: «حدث فى أيام حكم القضاة أنه صار جوع فى الأرض. والثانى أن هدف القصة إعطاء سلسلة نسب داود التى وقعت فى نهاية السفر. والمبرران ضعيفان فالأول لا يشير إلى اهتمام تاريخى حقيقى بعصر القضاة ولا يذكر عن العصر سوى حادثة الجوع هذه. أما سلسلة نسب داود عليه السلام فهى أيضا لا تدعم هذا الرأى فالسفر لا يتناول شيئا عن داود عليه السلام. وقد استقر رأى معظم نقاد العهد القديم على أن سلسلة الأنساب هذه إضافة إلى الإصحاح الثالث والأخير فهى ملحقة به أو مقحمة عليه [2] وقد اعتبر التلمود البابلى سفر راعوث من عمل صموئيل ومع ذلك فقد صنفه بين المكتوبات مما يرجح أنه ينتمى إلى القسم الثالث من العهد القديم.

وتروى بقية القصة حياة راعوث المؤابية مع حماتها نعمى فى بيت لحم يهوذا وعملها فى حقل بوعز قريب زوج نعمى والذى يعطف على راعوث بسبب معاملتها الطيبة لحماتها ورعايتها لها فى مؤاب وهجرتها معها إلى «يهوذا» وتوصى نعومى راعوث أن تغتسل وتتدهن وتلبس ثيابا وتذهب إلى الحقل حيث بوعز ويقول النص: «ومتى اضطجع فاعلمى المكان الذى يضطجع فيه وادخلى واكشفى ناحية رجليه واضطجعى وهو يخبرك بما تعملين» وفعلت راعوث حسب قول حماتها نعمى. وعندما يكتشف بوعز أن إمرأة تضطجع عند رجليه تطلب منه راعوث حسب النص: «ابسط ذيل ثوبك على أمتك لأنك ولى فيخبرها

بوعـز بأنه ولى ثان ويوجـد ولى أول أقـرب منه : «إن قـضى لك حق الولى فحسنا. ليقض. وإن لم يشأ أن يقضى لك حق الولى فأنا أقضى لك حى هو الرب» (راعوث ٣: ١٢- ١٣). وأمام عشرة من شيوخ المدينة يتنازل الولى الأول عن حقه ويشترى بوعز كل ما لأليمالك وكل ما لكليون ومحلوق من يد نعمى وكذا راعوث الموآبية إمرأة محلون قد اشتريتها لى إمرأة لأقيم اسم الميت على ميراثه ولا ينقرض إسم الميت من بين إخوته» (راعوث ٤: ٩-١٠).

وبالنسبة لتاريخ كتابة سفر راعوث فإن موضوعه الرئيسى دفع العديد من النقاد إلى وضعه فى عصر متقدم يتناسب مع مادته. ولذلك كان تصنيف السفر ووضعه بعد القضاة وقبل صموئيل الأول بمثابة إشارة إلى تاريخ وضعه ونسبته إلى صموئيل. وقد أيد هذا الرأى العديد من النقاد والمحدثين مثل كيل وكاسل وشينز وغيرهم. وقد اختار فريق آخر من النقاد فترة ما بعد عصر القضاة وقبل عصر داود [٣]. بينما يفضل فريق آخر فترة ما بعد السبى وان وضعه بين الأنبياء الأوائل يعود إلى المظهر الخارجى للسفر وكذلك موضوعه. [٤]

أما عن الهدف من تأليف السفر فهناك عدة آراء منها :

١- أن الهدف إعطاء سلسلة نسب داود (عليه السلام) والواردة فى نهاية السفر : «وهذه مواليد فارص. فارص ولد حصرون وحصرون ولد رام ورام ولد عمينا داب. وعمينا داب ولد نحشون ونحشون ولد سلمون وسلمون ولد بوعز وبوعز ولد عوبيد وعوبيد ولد يسى ويسى ولد داود» (راعوث ٤: ١٨ - ٢٢). وقد وردت هذه السلسلة مفصلة فى سفر أخبار الأيام الأول ٢: ١- ١٧).

والهدف من وضع هذه السلسلة لنسب داود (عليه السلام فى نهاية سفر راعوث) التأكيد على الموضوع الرئيسى فى السفر وهو قبول زواج الإسرائيلى

بالأجنبيات حتى لو كان نتيجة ذلك الزواج اختلاط الأنساب الإسرائيلية بغير الإسرائيلية فدواود (عليه السلام) وهو أهم شخصية تاريخية إسرائيلية يعود بنسبه إلى عوبيد المولود لراعوث المؤابية بعد زواجها من بوعز اليهوذى وهذا يعنى أن داود (عليه السلام) يعود بجذوره إلى جد مولود من أم مؤابية غير إسرائيلية. وعلى الرغم من أن سلسلة الأنساب هذه قد وردت فى سفر أخبار الأيام الأول ٢: ١- ١٧ فإنها لم تعبر عن دلالة معينة. أما وضعها فى قصة راعوث فله دلالة قوية تشير إلى قبول الزواج بالأجنبية والتسامح فى ذلك إلى أقصى حد ممكن وهذا الحد الأقصى يظهر فى عودة داود عليه السلام بنسبه إلى جد مولود من أم غير إسرائيلية. وتؤكد آخر فقرة فى قصة راعوث قبل سلسلة النسب مباشرة على هذا التوجه : «قد ولد ابن لنعمى ودعون اسمه عوبيد هو أبو يسى أبى داود» (راعوث ٤ : ١٧).

٢- يؤكد السفر على عكس بقية أسفار العهد القديم إمكانية زواج الإسرائيلى من أجنبية وقبول ما يترتب على هذا الزواج من دخول فى ديانة يهوه وهو أمر غير مرغوب فيه أصلا لقيام اليهودية اليهوية على أساس قومى باعتبار يهوه إلها قوميا لإسرائيل وعلى أساس من خصوصية الإله وخصوصية الجماعة التى تعبده ونظرا لأن هذا التيار هو الغالب عرفت اليهودية فى تاريخها بأنها ديانة غير تبشيرية أى ديانة لا تهتم بالدعوة والتبليغ والانتشار وسفر راعوث هنا يمثل كسرا لهذه القاعدة وخروجا عليها فهو لا يسمح فقط بزواج الأجنبيات ولكن يقبل دخولهن فى ديانة يهوه والاشتراك فى العهد والاختيار بل والمشاركة فى المُلْك باعتبار راعوث هنا جدة داود (عليه السلام) وهو مؤسس المملكة الموحدة فى تاريخ بنى إسرائيل وهو نموذج للملك فى بنى إسرائيل ومملكته نموذج للملك.

٣- يعتقد بعض النقاد أن سفر راعوث يمثل اعتراضا واضحا ضد الاتجاه الذى عبر عنه سفرا عزرا ونحميا وذلك بوضع بعض التشريعات التى

تمنع الزواج بالأجنبيات وتشدد هذين السفرين فى هذا الموضوع إلى درجة مطالبة الإسرائيليين المتزوجين من أجنبيات (ومن بينهم بعض الكهنة) إلى التخلى عن زوجاتهم واعتبار الزواج من الأجنبيات نوعا من الخيانة للإله ولجماعة بنى إسرائيل وهو أيضا سبب للنجاسة : «إن الأرض التى تدخلون لتمتلكوها هى أرض متنجسة بنجاسة شعوب الأراضى برجاساتهم التى ملأوها بها من جهة إلى جهة بنجاستهم. والآن فلا تعطوا بناتكم لبنيهم ولا تأخذوا بناتهم لبنيكم ولا تطلعوا سلامتهم وخيرهم إلى الابد» (عزرا ٩ : ١٠- ١٢). أما الكهنةالذين تزوجوا من أجنبيات فهؤلاء «نجسو الكهنوت وعهد الكهنوت واللاويين» (نحميا ١٣: ٢٩). ويعتبر عزرا الزواج بالأجنبيات خيانة للإله ويتطلب الأمر عهدا جديدا يقطع مع الإله: «لأنهم اتخذوا من بناتهم لأنفسهم ولبنيهم واختلط الزرع المقدس بشعوب الأراضى وكانت يد الرؤساء والولاة فى هذه الخيانة أولاً....» عزرا ٩ : ٢ وفى عزرا ١٠ : ٢ نقرأ : «إننا قد خنا إلهنا واتخذنا نساءً غريبة من شعوب الأرض ولكن الآن يوجد رجاء لإسرائيل فى هذا لنقطع الآن عهدا مع إلهنا أن نخرج كل النساء والذين ولدوا منهن.

وفى ضوء هذه الخلفية المتشددة ضد الزواج بالأجنبيات يعطى سفر راعوث صورة متسامحة فى هذا الشأن (٥) فهو يدعو إلى استئصال الكراهية التى سادت بين اليهود والوثنين ويتخذ موقفا بعيدا عن الخصوصية ويظهر الإله الإسرائيلى فى مظهر الإله الراعى للأجانب أو الاغيار إلى حد أنه يجعل أجنبيا أحد أجداد داود الذى إلى ذريته يعود المسيح المخلص. (٦)

ويجب أن نشير إلى أن هذا الرأى جعل بعض النقاد يحدد تاريخا متأخرا لكتابة سفر راعوث، حيث يوضع بعد عصر السبى البابلى (٧) واذا كان السفر يمثل اعتراضا على تشريعات عزرا ونحميا فى شأن الزواج بالأجنبيات فسفر

راعوث يعود بذلك إلى ما بعد عزرا ونحميا أو أنه معاصر لهما فى القرن الخامس قبل الميلاد، [٨] ويؤكد رولى على ذلك من خلال لغة السفر وأسلوبه حيث تحمل معالم عصر متأخر، وأن افتتاحية السفر تؤكد على معرفة بالاتجاه التثنوى فى سفر القضاة وإن الحديث عن بعض العادات والتقاليد يشير إلى أنها أصبحت غير معمول بها. [٩]

٤- يميل بعض النقاد إلى اعتبار سفر راعوث نوعا من القصة الأخلاقية التى تقدم عددا من القيم الأخلاقية المسيطرة على الاسرة بطلة القصة وعلى الشخصيات الرئيسية فيها. فالأب أليمالك يهاجر إلى مؤاب ليوفر حياة كريمة لأسرته التى تعرضت للمجاعة فى فلسطين وانشغال نعومى بمستقبل زوجتى ابنها وارتباط راعوث بحماتها والذى يدفعها إلى الهجرة معها إلى فلسطين وترك شعبها وآلهتها والدخول فى بنى إسرائيل وعبادة إله إسرائيل. وكذلك اهتمام بوعز بمشكلة راعوث وزواجه منها. كل هذه فضائل تسود العلاقات الأسرية وتعطى منظومة من القيم الأخلاقية المسيطرة على الحياة داخل الأسرة الواحدة. [١٠]

٥- يقدم سفر راعوث صورة لقانون العصبية القبلية فزواج بوعز من راعوث هدفه الحفاظ على أرض أليمالك زوج نعومى والحفاظ أيضا على راعوث زوجة محلون الذى مات وأصبح على الولى أن يرث الأرض والزوجة معا فيما يسمى بإقامة اسم الميت على ميراثه ويشير السفر إلى أمر الفكاك والمبادلة وهذه هى العادة سابقا فى إسرائيل فى أمر الفكاك والمبادلة لأجل إثبات كل أمر. يخلع الرجل نعله ويعطيه لصاحبه. فهذه هى العادة فى إسرائيل «فقال الولى لبوعز اشتر لنفسك وخلع نعله» (راعوث ٤: ٧ - ٨) ويشير هذا القانون إلى ماورد فى سفر التثنية بشأن زواج الأرملة اليباما : «إذا سكن إخوة معا ومات واحد منهم وليس له ابن فلا تصير

إمرأة الميت إلى خارج لرجل أجنبى أخو زوجها يدخل عليها ويتخذها لنفسه زوجة ويقوم لها بواجب أخى الزوج والبكر الذى تلده يقوم باسم أخيه الميت لئلا يمحى إسمه من إسرائيل وإن لم يرض الرجل أن يأخذ امرأة أخيه .. تتقدم إمرأة أخيه إليه أمام أعين الشيوخ وتخلع نعله من رجله وتبصق فى وجهه وتصرخ وتقول هكذا يفعل بالرجل الذى لا يبنى بيت أخيه فيدعى إسمه فى إسرائيل بيت مخلوع النعل» (سفر التثنية ٢٥: ٥- ١٠).

والتطوير الذى أدخل على هذا القانون هو ما يعرف بحق الولى فراعوث هنا ليست أرملة أخ لأن بوعز التى تزوجها لم يكن أخا لزوجها الميت محلون حتى يطبق عليه قانون التثنية الخاص بزواج الأخ من أرملة أخيه ولكن بوعز ذو قرابة لنعمى وله حق الولاية على أرض أليمالك زوج نعمى الميت وعلى راعوث زوجة أبن اليمالك الميت أيضا والهدف من قانون حق الولاية حفظ الأملاك بما فيها المرأة حتى لا تخرج إلى أجنبى وإذا كان صاحب حق الولاية لا يرغب فى ذلك فعليه أن يفك فيتقدم الولى التالى ويخلع نعله ويعطيه لصاحبه ويلعب عابر دور الولى الأول بينما بوعز هو الولى الثانى الذى حل محل الولى الأول الذى لم يرغب فى أخذ حق الولاية فأنتقل هذا الحق إلى بوعز.

ثانياً: سفـــر نشيد الأناشيد

ينســب نشــيد الأناشيد عادة إلى سليمان (عليه السلام) مثله فى ذلك مثل أسفار الأمثال والجامعة والمزامير وغيرها التى يعتقد علماء نقد العهد القديم أنها نسبة غير حقيقية. ويتكون السفر من بعض قصائد الحب التى يغنيها العــروس والعريس وأصدقاؤهما والتى لا تعود إلـى مؤلف واحد حيث أنهـا مـرتبــة بدون منهج واضح، وبعض الفـقـرات مكرره، كـمـا أن بعض الموضوعات مكرره كذلك. (١١)

وقد أثار السفر مشكلة بالنسبة لوضعه داخل العهد القديم حيث اعتبره بعض النقاد سفرا قيما ويستحق أن يضم إلى العهد القديم ككتاب مقدس، بينما اعتبره آخرون غير مستحق لهذه القيمة والمكانة. (١٢) واعتبروه على هامش العهد القديم بل اعتبره بعضهم خارج العهد القديم. فالسفر فى نظر هذا الفريق الأخير من النقاد لا يحتوى على أية حقائق دينية، ولا يرد فيه ذكر إسم الله ولا يعطى أى تفسير له علاقة بعالم الإلوهية، ولا يعكس أية اهتمامات أخلاقية أو اجتماعية، وليست له صلة بالعبادة كما أنه لا يعطى رؤية للدين. ولهذا فهو لا يرقى إلى مرتبة الكتاب المقدس (١٣). ومع ذلك فقد وجد السفر من يدافع عن قداسته وربما بشئ من المغالاة فقد وصفه الرابى عقيبا بن يوسف منذ ألفى سنة تقريبا بأنه «قدس الأقداس» وذلك فى مناسبة جدلية داخل اليهودية حول قداسة هذا السفر ومعه سفر الجامعة ومدى أحقيتهما معا فى الانضمام إلى العهد القديم. فهو كتاب فى الحب ولا يخلو من التلميحات الجنسية ومتعة العاطفة الجسدية. (١٤)

وبسبب هذا الاختلاف الجذرى بين النقاد قديما وحديثا تطور حول نشيد الأناشيد تراث تفسيرى تراوح بين التفسير الرمزى والتفسير الحرفى والتفسير الدرامى والشعائرى. وقبل التعريف بهذه الرؤى التفسيرية المختلفة لنشيد الأناشيد نصف محتويات السفر حسب وصف فايفر لها حيث قسمها إلى:

١- أغانى العروس: وترد فى ١: ٢ - ٨ حيث تعبر العروس عن شوقها إلى حبيبها «الملك» وتدافع عن سواد لونها أمام بنات أورشليم: «أنا سوداء وجميلة يا بنات أورشليم كخيام قيدار كشقق سليمان. لا تنظرن إلى لكونى سوداء لأن الشمس قد لوحتنى... (١: ٥ - ٦). وفى نهاية الأغنية ترتب موعدا مع حبيبها «أخبرنى يا من تحبه نفسى أين ترعى أين تربض عند الظهيرة».

٢- حوار أو ديالوج بين العروس والعريس ويرد فى (١: ٩- ٢: ٧).

٣- ذكريات للعروس وترد فى (٢: ٨ - ٣: ٥).

٤- مِحَفَّـة سليمان (٣: ٦ - ١١) وتصف موكب الزفاف.

٥- أغانى العريس أو الشاب (٤: ١- ٥: ١) ويشتمل على وصف خيالى للعروس مع صرخات الإعجاب من الأصدقاء.

٦- البحث عن العريس المفقود (٥: ٢- ٦: ٣).

٧- وصف جمال العروس (٦: ٤- ٧: ٩) وهو يشبه الوصف فى (٤: ١-٧).

٨- أغانى للعريس (٧: ١٠- ٨: ٤).

٩- أغانى متنوعة (٨: ٥- ١٤). (١٥)

ونظرا لتنوع الموضوعات والمواقف والتكرار والمقابلات وانتفاء النظام المنطقى فى سفر نشيد الأناشيد فقد اعتبر مجموعة منتخبة من أغانى الحب ليس لها هدف محدد كما أنها ليست قصيدة درامية أو غنائية واحدة. ويطغى على السفر المناخ الرعوى. وهذا يعكس تأثر واضعى هذه الأناشيد بأغانى الرعاة والفلاحين وبخاصة فى احتفالات الزفاف. وقد شبهها بعض الدراسين بأغانى الرعاة السورية والبدوية العربية مثلما فعل دَلمان ولتمان وموسيل وستيفان، كما ربطها بعضهم بشعر الحب عند المصريين القدماء مثل إرمان، وشعر الحب الأشورى مثلما فعل رميك، والشعر العربى القديم كما فعل نيكلسون. وهى تصنف جميعا على أنها من الأدب وليست مجرد أغانى شعبية وهى ليست معقدة أو متكلفة وأقل بلاغة من شعر الحب الرعوى عند اليونان والرومان. (١٦)

ومن وجوه التأثير المصرى القديم استخدام عبارة «أختى» مثل فى «قد دخلت جنتى يا أختى العروس» (١٧) و«أختى العروس جنة مغلقة» (١٨) وذلك

فى مـخـاطبـة العـروس بواسطة العـريس وهو تعـبـيـر غـيـر مـعـروف عند الإسرائيليين ويعكس تأثر بشعر الحب المصرى القديم ولذلك وضعت بعدها كلمة «العروس» حتى لا يختلط الأمر على المستمع الإسرائيلى. كما يعكس التغنى بالطبيعة ووصفها والإعجاب بها تأثيرا مصريا قديما. ويشترك المزمور ١٠٤ مع نشيد الأناشيد فى هذا الإحساس الفائق بجمال الطبيعة وكلاهما واقع تحت تأثير الشعر المصرى القديم ولا يعكس سمة إسرائيلية أصلية. [١٩]

ومشكلة تأليف السفر تنبع من حقيقة أن نشيد الأناشيد لا يمثل قصيدة واحدة ولكن عبارة عن مجموعة منتخبة من الأغانى المختلفة فى أسلوبها الأمر الذى يطرح إمكانية وجود أكثر من مؤلف. وتظهر فى لغة السفر تأثيرات آرامية من ألفاظ وصيغ وهى قريبة من لغة الأسفار المتأخرة فى العهد القديم مثل الجامعة وإستير، وهناك كلمات فارسية ويونانية مما يرجح كتابة السفر حوالى النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد عندما كانت الآرامية لغة الحديث عند اليهود.[٢٠] ومن النقاد من ينسبه إلى العصر الفارسى أو اليونانى. واعتبره لوسو قريبا من الأبوكاليبتيك باعتباره رؤيا مستقبلية ذات سمات حشرية [٢١] كما يتضح من الفقرات (٢:١١- ١٣، ٣: ٦- ١١، ٨: ١- ٢).

وقد تم تفسير نشيد الأناشيد عبر تاريخ تفسير العهد القديم من عدة وجوه. فنظرا لطبيعة مادته وغرابتها داخل العهد القديم فقد برز التفسير الرمزى بالبحث عن معان ودلالات ومستويات أعمق من المعانى الظاهرة للنص. ومن وجوه التفسير الرمزى للسفر فهم مادته على أنها معبرة عن علاقة إسرائيل بإلهها خلال تاريخ بنى إسرائيل. فالفقرة «أنا سوداء وجميلة يا بنات أورشليم» فهمت عى أنها ترمز إلى الوجود الإسرائيلى فى مصر واضطهاد بنى إسرائيل وتكليفهم بالأعمال الشاقة قبل الخروج من مصر أو أن معناها الرمزى فشل إسرائيل فى طاعة الشريعة [٢٢]. واتجهت التفاسير المسيحية

لنشيد الأناشيد إلى اعتبار العريس فى نشيد الأناشيد رمزا إلى المسيح (عليه السلام) والعروس ترمز إلى الكنيسة وإلى مريم العذراء (عليها السلام). (٢٣)

وقد استخدم هوشع رمزية الزواج والحب للتعبير عن علاقة يهوه بإسرائيل (هوشع ١- ٢) وكذلك إرميا واشعياء وحزقيال فى عدة مواضع. وفى التلمود اعتبر العريس هو الإله والعروس هو جماعة بنى إسرائيل، بينما نظر الترجوم إلى السفر على أنه رمز لتاريخ بنى إسرائيل من الخروج وحتى قدوم المسيح. وأوّل بعض المفسرين «العروس» بالحكمة. وفهم بعض المفسرين السفر فهما صوفيا واعتبروه رمز اللاتحاد الصوفى المتمثل فى اتحاد أو حلول الروح المؤمنة فى الإله أو المسيح. (٢٤)

وبالإضافة إلى هذا الفهم الرمزى للسفر، فسره بعض الدراسين حرفيا فاعتبره بعضهم مجرد أغانى حب إنسانية واعتبره آخرون تعبيرا عن علاقة سليمان بعروسه المصرية. وقد ركز هذا الفريق من الدراسين على التذوق الأدبى للغة السفر وأسلوبه واكتشاف الجمال الشعرى والعواطف الإنسانية فى الأدب والإعلاء من قدر فن الكتابة الأدبية الدينية لصفاتها الإنسانية الطبيعية على المستويات الروحية والعاطفية والجسدية. (٢٥)

وقد نظر بعض النقاد إلى السفر على أنه دراما ذات حبكة معقدة يمكن التمييز فيها بين شخصيتين محوريتين إحداهما أميرة جميلة من المدينة والأخرى فتاة ريفية، أو فى صورة أخرى سليمان وفتى من الرعاة. وهو رأى ضعيف فالعمل لا يكون وحدة أدبية واحدة وليست له بنية درامية.

وقد حاول بعض الدراسين النظر إلى نشيد الأناشيد علي أنه ينتمى إلى المادة الدينية أو أنه مجموعة قطع يعود أصلها إلى عقيدة الخصوبة الكنعانية وفكرة الإله الحى الميت. والعروس هى الإلهة (إلهة الخصوبة) التى تسعى إلى حبيبها فى العالم السفلى ومن خلال الزواج به تستعيد الخصوبة والوفرة للعالم وهذا تفسير يربط نشيد الأناشيد بأدب الشرق الأدنى القديم المرتبط

بالعقائد المبنية على أساطير زواج الآلهة المقدس والخصوبة والجفاف الموسمى وغير ذلك من الأفكار والشعائر المشابهة. (٢٦) وبالتالى فالسفر يعكس تأثيرا كنعانيا فى هذا الخصوص وإن كان من الصعب تحديد الأغانى التى تنتمى إلى أى من عقائد الخصوبة أو الإله الذى يموت ليبعث من جديد. ويميل بعض النقاد إلى اعتبار الأناشيد مجرد أغانى لحفلات الزفاف لا تعود إلى كاتب واحد أو إلى مكان واحد أو زمان واحد وقد استوعبت ألفاظا وربما أغان كاملة من مصادر وثنية طقوسية ولكنها نشأت فى مناخ شعبى صبغها بالصبغة الفنية الغنية الزاهية التى تعكسها الأغانى الشعبية. وبمرور الوقت انفصلت هذه الأغانى عن مناسباتها وأصبحت غامضة فتلقت عدة تفسيرات رمزية سمحت لها بالدخول فى كتاب العهد القديم وبخاصة بسبب نسبتها إلى سليمان وورود إسمه فيها عدة مرات.

والرأى الغالب بين العلماء اعتبار نشيد الأناشيد مجموعة أغان خاصة بمناسبات الزفاف ويربطونها بالأغانى المشابهة عند شعوب الشرق الأدنى القديم. ومن هؤلاء العلماء فتسشتينى وشتاد وبود وكورنيل وماوتش وسيجفريد وشين وجاسترو وبوير وكاسوتو وجودسبيد. ومن الذين اعتبروها مجرد أغانى حب بعضها لا علاقة له بمناسبات الزفاف كل من سيمون وفون هردر وإيشتورن وكلوكر وزوتر ومائير ونويز وجراتس وريموس وكاستللى وجاكوب وهاويت وشتارك وديسو ولودز وأيسفلت وفايفر وآخرون. (٢٧)

ونلاحظ أخيرا أن التفسير الرمزى للسفر جعله مقبولا فى الدوائر الدينيةاليهودية وسمحت لذلك بضمه إلى العهد القديم وحاولت ربطه بمضامين سابقة فى بعض كتب العهد القديم مثل هوشع وحزقيال وإرميا وإشعياء وبخاصة فما يتعلق بوصف العلاقة بين إسرائيل وإلهها فى صورة زواج وحب، وعروس وعريس والتوتر بين الهجر والوصل فى هذه العلاقة وما ينتج عن ذلك من مشاعر الشوق والحنين والرغبة ... الخ. (٢٨)

ثالثاً : سفـــر الجامعـــة

يعتبر سفر الجامعة من الكتب الغريبة داخل العهد القديم. فهو يختلف فى موضوعه وفى روحه الدينيه عن بقية الأسفار كما أنه يقدم رؤية فكرية مختلفة بل ومضادة أحيانا لديانة العهد القديم. ويعكس سفر الجامعة موقفا سلبيا من الحياة الإنسانية، ويفسر هذه الحياة فى ضوء نظرية عبثية ترى أن كل شئ فى الحياة باطل، وأنه لا يوجد معنى للأشياء سوى هذا التكرار الممل للأحداث فليس هناك جديد تحت الشمس [٢٩]. ولا توجد فائدة للإنسان من كل عمله الذى يعمله على الأرض. وتسود السفر نزعة فلسفية تشاؤمية غريبة على روح العهد القديم والديانة اليهودية. ومن النصوص التى تعكس هذه النظرة داخل السفر: «باطل الأباطيل الكل باطل» وتعتبر هذه العبارة مفتاح السفر ومحور رؤيته الفلسفية. أما عبث الحياة الإنسانية وكونها بلا هدف فتعبر عنه بعض النصوص مثل : «ما الفائدة للإنسان من كل تعبه الذى يتبعه تحت الشمس. دور يمضى ودور يجئ والأرض قائمة إلى الابد» (الجامعة ١: ٣- ٤) وأيضا رأيت كل الأعمال التى عملت تحت الشمس فإذا الكل باطل وقبض الريح. الأعوج لا يمكن أن يقوم والنقص لا يمكن أن يجبر» (الجامعة ١: ١٤) ويصف الجامعة عمل الإنسان فى الأرض بأنه عناء ردئ جعلها الله لبنى البشر ليعنوا فيه (الجامعة ١: ١٣). ويؤكد السفر على هذا الاتجاه العبثى التشاؤمى: «ثم التفت إلى كل أعمالى التى عملتها يداى وإلى التعب الذى تعبته فى عمله فإذا الكل باطل وقبض الريح ولا منفعة تحت الشمس» (الجامعة ٢: ١١).

ومن خلال نظرية «باطل الأباطيل الكل باطل» يعطى الجامعة تصوره للحياة. فهو أولا لا يرى فى الحياة فارقا بين الحكيم والجاهل. وعلى الرغم من تعظيمه للحكمة وتبجيله للمعرفة فإن الحكيم والجاهل عنده متساويان: «وعرفت أنا أيضا أن حادثة واحدة تحدث لكليهما. فقلت فى قلبى كما يحدث للجاهل

كذلك يحدث أيضا لى أنا وإذ ذاك فلماذا أنا أوفر حكمة فقلت فى قلبى هذا أيضا باطل لأنه ليس ذكر للحكيم ولا للجاهل إلى الابد... الكل يُنسى وكيف يموت الحكيم كالجاهل فكرهت الحياة لأنه ردئ عندى العمل الذى عمل تحت الشمس لأن الكل باطل وقبض الريح» الجامعة (٢: ١٤ - ١٧).

وكما أنه لا فرق بين الحكيم والجاهل فإنه لا فرق بين الإنسان والحيوان فالمصير واحد للإثنين: «قلت فى قلبى من جهة أمور بنى البشر إن الله يمتحنهم ليريهم أنه كما البهيمة هكذا هم. لأن ما يحدث لبنى البشر يحدث للبهيمة وحادثة واحدة لهم موت هذا كموت ذاك ونسمة واحدة للكل فليس للإنسان ميزة على البهيمة لأن كليهما باطل. يذهب كلاهما إلى مكان واحد. كان كلاهما من التراب وإلى التراب يعود كلاهما...» (الجامعة ٣: ١٨ - ٢٢) ويصل الأمر بالجامعة إلى حد تفضيل الموت على الحياة : «فغبطت أنا الأموات الذين قد ماتوا منذ زمان أكثر من الأحياء الذين هم عائشون بعد. وخير من كلهما الذى لم يولد بعد الذى لم ير العمل الردئ الذى عمل تحت الشمس» (الجامعة ٤: ٢- ٣).

ومن الناحية الشكلية يقترب سفر الجامعة من سفر أيوب وذلك فيما يطرحة من تسأولات حول الحياة. وفى الوقت الذى غلب فيه الحوار فى أيوب نجد سفر الجامعة يعتمد على المنولوج أو الحوار الداخلى الذاتى فالجامعة يتحاور مع نفسه يطرح على نفسه الأسئلة ويقدم الأجوبة مثل : «ووجهت قلبى للسؤال والتفتيش بالحكمة عن كل ما عمل تحت السموات.. رأيت كل الأعمال التى عملت تحت الشمس .... فقلت أنا فى قلبى ... ثم التفت لأنظر الحكمة والحماقة والجهل... فرأيت أنه لا شئ خير من أن يفرح الإنسان بأعماله .... هو ذا الذى رأيته أنا خيرا الذى هو حسن أن يأكل الإنسان ويشرب ويرى خيرا من كل تعبه..» فكل هذه الأمثلة وغيرها تشير إلى أسلوب التأمل الذاتى

القائم على الملاحظة والمشاهدة والتحليل وطرح التساؤلات والتطوع أيضا بإعطاء الأجوبة ووضع الحلول. وذلك بخلاف الأسلوب الشائع فى سفر أيوب وهو أسلوب الديالوج أو الحوار مع الآخر، وطرح التساؤلات وتقديم الأجوبة. وهذا لا يعنى أن المونولوج ليس موجودا فى سفر أيوب فكثيرا ما نجد أيوب عندما يخلو إلى نفسه بعيدا عن أصدقائه وأسرته وعن الناس يطرح على نفسه الكثير من الأسئلة التى تدور حول ما حدث له. ولكن يغلب الديالوج على المونولوج فيه. ومع ذلك يرى هردر أن سفر الجامعة يقوم على حوار بين شخصيتين. (٣٠)

ويستخدم سفر الجامعة شكلا آخر لتوصيل الحكمة وهو شكل عهدناه فى سفر الأمثال وهو استخدام الحكم والأمثال والأقوال المأثورة. وهذا يكثر فى سفر الجامعة مما يقربه أيضا من سفر الأمثال. ومن أمثلة هذا الأسلوب: «ولد فقير وحكيم خير من ملك شيخ جاهل... الصيت خير من الدهن الطيب ويوم الممات خير من يوم الولادة... الحزن خير من الضحك لأنه بكآبة الوجه يصلح القلب» (الجامعة ٤: ١٣، ٧ : ١- ٣).

ويميل الجامعة أيضا إلى استخدام أسلوب الوصايا حيث الأوامر والنواهى بفعل كذا أو عدم فعله مثل : «لا تستعجل فمك ولا يسرع قلبك إلى نطق كلام قدام الله» (٥: ٢) «لا تكن بارا كثيرا ولا تكن حكيما بزيادة ... لا تكن شريرا كثيرا ولا تكن جاهلا» (٧ : ١٦- ١٧).

ويتفق معظم علماء النقد على الطبيعة المركبة للسفر والتى تشير إلى تعدد المؤلفين وحدوث إضافات وربما تعديلات على مادة السفر الأصلية. ويعتبر النقاد مقدمة سفر الجامعة إضافة متأخرة. وهى تشتمل على الفقرات ١: ١- ١١ وتعطى مدخلا فكريا يحدد الاتجاه الفكرى للسفر من بدايته وتقع فيه أيضا نسبة السفر إلى الجامعة الموصوف بابن داود والتى فسرها النقاد على

أنها تعنى سليمان عليه السلام : «كلام الجامعة ابن داود الملك فى أورشليم. باطل الأباطيل قال الجامعة باطل الاباطيل الكل باطل ما الفائدة للإنسان من كل تعبه...» فهذه المقدمة تحدد المؤلف والاتجاه الأيديولوجى الذى سيغلب على مادة السفر. وتأتى بعد المقدمة عدة أجزاء مركبة. يعطى الجزء الأول بقية الإصحاح الأول وكل الإصحاح الثانى ويركز على العناء الذى تسببه الحكمة للباحثين عنها وتساوى كل من الحكيم والجاهل فى النهاية وكيف أن خير الإنسان يكمن فى ملذات الدنيا من طعام وشراب ونحو ذلك. ويركز الجزء الثانى المشتمل على الإصحاح الثالث على سيطرة الأقدار على الأعمال الإنسانية، وسيطرة الظلم على الحياة الإنسانية، والموت كنهاية حتمية يتساوى فيها الإنسان مع الحيوان. أما الجزء الثالث (٤: ١- ٥ ,٨) فيركز على تناقضات النظام الاجتماعى. وداخل هذه الأجزاء الثلاثة تقع بعض الحكم والأمثال منها المجموعة ٤: ٩ - ١٢) وهى رد على ماورد فى ٤: ٧ ٠ ٨ وتشتمل على دعوة إلى حياة العزلة تتلوها دعوة مضادة إلى الحياة الاجتماعية ومزاياها: «إثنان خير من واحد لأن لهما أجرة لتعبهما صالحة لأنه إن وقع أحدهما يقيمه رفيقه وويل لمن هو وحده إن وقع إذ ليس ثان ليقيمه». والمجموعة الثانية من الحكم والأمثال (٤ : ١٧ - ٥:٦) تشتمل على مجموعة نصائح بعضها له طابع عقائدى شعائرى: «احفظ قدمك حين تذهب إلى بيت الله فالاستماع أقرب من تقديم ذبيحة الجهال لأنهم لا يبالون بفعل الشر.... إذا نذرت نذرا لله فلا تتأخر عن الوفاء به ... أن لا تنذر خير من أن تنذر ولا تفى...».

والجزء الرابع من السفر (٥: ٩- ٦ : ١٢) يتناول موضوع الغنى والثروة وعدم منفعتها للإنسان وتتلوه مجموعة أقوال (٧ : ١- ١٢) منها : «الذهاب إلى بيت النوح خير من الذهاب إلى بيت الوليمة... الحزن خير من الضحك...

نهاية أمر خير من بدايته... » ويحتوى الجزء الخامس من السفر (٧ : ١٣- ٩ : ١٠) على التناقضات الواقعة فى الحياة بين مصير الخير والشرير، ثم تتلوه مجموعة أقوال وحكم (٧ : ١٨ - ٢٢) ويركز على عالمية الخطيئة، ومجموعة أخرى (٨ : ١- ٨) تنصح بالخضوع للسلطة : «احفظ أمر الملك ... حيث تكون كلمة الملك فهناك سلطان...» كما تؤكد على الحساب وحتميته: «لأن لكل أمر وقتا لأن شر الإنسان عظيم عليه... ولا ينجي الشر أصحابه...» ويتناول الجزء السادس من السفر (٩ : ١١- ١١:٦) موضوع تقلب الأقدار ويتلو ذلك بعض الحكم والأمثال (٩ : ١٧ - ١٠: ٤) وهى تمدح الحكمة والمجموعة (١٠: ١٠- ١١: ٦) وهى تمدح الفضيلة والعمل.

وبعد هذه الأجزاء الستة ينتهى السفر بخاتمة (١٢: ٩- ١٢) كما بدأ بمقدمة. وتشيد الخاتمة بالجامعة وحكمته وبأقوال الحكماء. وتأتى بعد هذه الخاتمة إضافة مقحمة كخاتمة نهائية للسفر [٣١] وهى تشتمل على الدعوة إلى خشية الله وتقواه وحفظ وصاياه والتنبيه إلى الحساب الإلهى (١٢: ١٣- ١٤).

هذه البنية المركبة للسفر رجحت أن يكون هناك عمل أصلى تناوله عدد من المؤلفين، يصل إلى ثمانية عند سيجفريد، بعد ذلك بالتحرير والإضافة. [٣٢] ويستدل النقاد على ذلك بالإشارة الواردة فى ١٢: ٩ حيث يشير إلى مؤلف آخر يتحدث عن الجامعة بعد أن كان الجامعة يتحدث عن نفسه فى المواضع السابقة: «بقى أن الجامعة كان حكيما وأيضا علم الشعب علما ووزن وبحث وأتقن أمثالا كثيرة...» ومن ناحية أخرى يرجح النقاد عودة مجموعات الحكم والأمثال التى تعترض الموضوعات إلى مؤلف ثالث لأنها ترد على آراء الجامعة وأحيانا تناقضها .وهناك إذن مؤلف للمقدمة، وحكيم مسئول عن الأمثال والحكم، [٣٣] ومؤلف تقى مؤمن مسئول عن العبارات الإيمانية المقحمة. ويظهر فى سفر الجامعة تدخل عين ناقدة تحاول إعطاء حل دينى لمشاكل السفر ذات

الطابع الفلسفى. ويرى لوسو أن الجامعة يهوى معذب يتأمل فى الطبيعة الإنسانية المتقلبة المتغيرة استنادا إلى التجربة الإنسانية فى الحياة، فيصف الإحباطات الإنسانية ثم يعطى حلا إيمانيا للقلق والشك المسيطر على الروح الإنسانية. (٣٤)

أما عن تاريخ تأليف السفر فالنسبة إلى سليمان عليه السلام والمنصوص عليها فى السفر أصبحت مرفوضة عند معظم علماء النقد. ويرجع النقاد تاريخا متأخرا يتناسب مع محتويات السفر وروحة الفكرية. واعتبروا الصيغة التى نسبت العمل إلى الجامعة ابن داود مجرد صيغة أدبية ليست لها دلالة تاريخية فالمؤلف يقدم العمل على أنه لسليمان مؤسس أدب الحكمة حتى يكتسب لعمله فى الحكمه قبولا عند القارئ. أما العصر الحقيقى للتأليف فمادة السفر مناسبة جدا للعصر الفارسى اليونانى وللفكر الهللينستى.(٣٥) وبمقارنة الجامعة بأيوب يشير الجامعة إلى معالجة أحدث من معالجة أيوب لمشكلة الحياة الإنسانية بما يحتويه من شقاء ومعاناة وشر وظلم و يعقد الجامعة المشكلة ولا يرضى بالعلاج الذى قدمه أيوب حيث يرى الجامعة أن السعادة المادية وإشباع الحاجيات الإنسانية لا تحقق سعادة الإنسان ويستوى عنده الفقر والغنى، بل وتستوى الحكمة والجهالة. وهو يعتبر الموت المصير الواحد للجميع الأمر الذى يساوى بين الإنسان والحيوان، والذى أيضا يجعل العمل الإنسانى بلا فائدة. وقد تدخل مؤلف آخر لكى يحسن هذه الصورة السلبية المتشائمة وذلك باعتبار الوحى أو الدين هو المخلص للإنسان من هذا العبث واللامعنى المسيطر على الحياة الإنسانية.

ويعلل بعض النقاد ربط سفر الجامعة بالفترة اليونانية بأن السفر يحاول أن يقدم علاجا لطغيان الحياة المادية على اليهود بتأثير من الثقافة المادية اليونانية. فهو يطالب اليهود بالتمتع بمعطيات هذه الحياة المادية مع الأخذ فى

الاعتبار أن الله سيحاسب كل إنسان على طريقة استخدامه لمتاع الحياة الدنيا وملذاتها. وقد توصل النقد إلى هذه النتيجة من خلال ربط الفقرات التى تحض على التمتع بالدنيا بالفقرات التى تطالب بتقوى الله وخشيته وحفظ الوصايا. فكلام الجامعة مثل : «ليس للإنسان خير من أن يأكل ويشرب ويرى نفسه خيرا فى تعبه» يفسر مباشرة فى نفس الفقرة بقول الجامعة: «رأيت هذا أيضا أنه من يد الله» (٢: ٢٤) وتأتى الخاتمة المقحمة على السفر لتعطى مظلة دينية عامة لتقييم العمل الإنسانى: «فلنسمع ختام الأمر كله. اتق الله واحفظ وصاياه. لأن هذا هو الإنسان كله. لأن الله يحضر كل عمل إلى الدينونة على كل خفى إن كان خيرا أو شراً» (الجامعة ١٢: ١٣- ١٤).

ومن الناحية الشكلية أيضا يعتبر النقاد أن البنية الأدبية المركبة للسفر تعود أيضا إلى تعقد الرؤية الدينية وكونها هى الأخرى بنية دينية مركبة. (٣٦) ومن الواضح أن الأولى مترتبة على الثانية. فالجامعة كعمل أدبى كان فى أصله عملا أدبيا بسيط البنية، ولم تتعقد هذه البنية الأدبية إلا بعد التغييرات الأيديولوجية التى أقحمت على العمل لكى تحسن من شكله الدينى، وتجعله مناسبا للمناخ الدينى اليهودى العام وربما لكى تضمن مكانا للسفر باتجاهه الفلسفى داخل العهد القديم (٣٧) وتقلل من حدة التناقضات الأيديولوجى داخله بإدخال المعادل الدينى لإحداث نوع من التوازن الأيدولوجى بين الشك والتشاؤم والاتجاه النفعى ومذهب اللذة والشعور بالعبث واللامعنى، وبين الايمان والتقوى وخشية الله والخير والثواب والاعتدال فى شئون الحياة المادية.

ونظرا لغرابة مادة السفر فقد اقترح بعض النقاد وجود تأثير أجنبى عليه. (٣٨) فالناقد لانجدون يشير إلى إمكانية وقوع تأثير بابلى من ملحمة جلجلمش، بينما يشير هومبرت إلى تأثير مصرى قديم بينما رجح كثيرون

التأثير اليوناني، وذلك مثل سيلين الذى قال بالتأثير الأبيقورى المشائى، ورانستون الذى رجح تأثير هيسود وثيوجنيس [٣٩] وأشار فريدلاندر إلى أن الحكيم الفقير الوارد ذكره فى ٩ : ١٥ هو أرشيميدس. ونظرا لاختلاف أزمنة هذه التأثيرات فقد أعطى دور نسيف تاريخيا للتأليف ينحصر بين ٤٩٠ ق.م – ١٨٠ق.م مع ترجيح للقرن الثالث قبل الميلاد. [٤٠] ويعتمد هذا التحديد المتأخر على لغة السفر فهو يعكس عبرية متأخرة مع وجود بعض الألفاظ الفارسية والتعبيرات اليونانية ويرى بعض الدراسين أن السفر ربما كتب أصلا بالآرامية. [٤١]

رابعاً : سفـــر المـــراثـــى

يصنف سفر المراثى ضمن المكتوبات فى النص العبرى، كما أنه ينتمى إلى المجلات أو اللفائف الخمس. ويقع فى نسخة الفولجات اللاتينية بعد سفر إرميا ولذلك يسمى أحيانا «مراثى إراميا». وعادة ما يقرأ هذا السفر فى التاسع من آب يوم ذكرى خراب أورشليم عام ٥٨٦ ق.م. وذلك لأن موضوعه الأساسى رثاء المدينة لخرابها على يد نبوخذ نصر. [٤٢]

ويتكون السفر حسب تحليل النقاد من مجموعة قصائد تتناول القصيدة الأولى موضوع سقوط أورشليم ومذلتها على يد أعدائها وطلبها الخلاص من الرب. وتحتوى هذه القصيدة على الإصحاح الأول. وفى القصيدة الثانية المحتوية على الإصحاح الثانى وصف للعقاب الإلهى لأورشليم وأهلها. وفى القصيدة الثالثة فى الإصحاح الثالث تتصاعد أزمة المدينة وتصل إلى حد المأساة ويبدى الكاتب الأمل فى الرجوع إلى الرب فيرفع غضبه عن المدينة ويهلك أعداءها. وفى القصيدة الرابعة يصف المؤلف معاناة أورشليم ويرد ذلك إلى خطايا الكهنة والأنبياء الكذبة. ويتنبأ الكاتب بدمار إدوم لخطاياها. أما القصيدة الأخيرة فهى دعاء موجه إلى الرب ليرفع المعاناة ويرحم أورشليم.

والسفر فى مجملة عبارة عن مجموعة مرثيات شعبية عامة تحتوى على اعترافات بالذنوب ودعوات إلى يهوه ليرفع غضبه ويرحم المدينة. (٤٣) والقصيدة الخامسة تمثل صلاة عامة، بينما تخلط القصيدة الثالثة بين الاعتراف الفردى بالخطيئة والرغبة فى الخلاص الجماعى : «جيد أن ينتظر الإنسان ويتوقع بسكوت خلاص الرب... لأن السيد لا يرفض إلى الابد فإنه ولو أحزن يرحم حسب كثرة مراحمه». (٤٤)

ويعتقد بعض النقاد أن زمن تأليف السفر يقع بعد السبى البابلى فى ٥٨٦ ق.م. وقبل نهاية السبى فى ٥٣٨ ق.م. (٤٥) وقد رتب النقاد القصائد تاريخيا فاعتبروا القصيدتين الثانية والرابعة أقدم القصائد. ووضعوا القصيدتين الثالثة والخامسة مع بداية الغزو البابلى وقبل سقوط أورشليم، والأولى مع بداية الحصار فى ٥٩٧ ق.م. وقبل السقوط. (٤٦)

وبهذا الشكل يعتقد النقاد أن السفر قد كتب فى مكانين بابل وأورشليم. فالقصيدتان الثانية والرابعة وضعتا فى بابل مع بداية السبى البابلى. والقصيدة الأولى كتبت أيضا فى بابل ولكن قرب نهاية السبى. بينما كتبت القصيدة الخامسة فى أورشليم بين ٥٥٠ - ٥٢٠ ق.م. وبالنسبة للقصيدة الثالثة فهى فلسطينية الأصل أيضا وتعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد.(٤٧) ويرفض رودولف توزيع السفر بين بابل وفلسطين ويعتبر فلسطين هى مقر كتابة السفر كله. وعلى الرغم من وجود مراثى شبيهة فى أداب الشرق الأدنى القديم مثل رثاء سقوط أور وأكاد فإن علماء النقد ينفون وجود تأثير خارجى على سفر المراثى ويعترف فريق من النقاد بوجود تأثير داخلى (٤٩) حيث يظهر فى القصائد تأثير سفر إرميا من خلال تكرار الأفكار فى السفرين مثل تكرار العبارات «بنت صهيون العذراء»، «خطايا الكهنة والأنبياء الكذبة» وغيرها. ولذلك يعتقد بعض النقاد أن إرميا هو مؤلف المراثى بينما يأخذ أخرون بنظرية تعدد المؤلفين (أيسلفت وهللر). (٥٠)

وتدور فلسفة السفر حول رد الأحداث التاريخية المأساوية إلى خطايا جماعة بنى إسرائيل وكهنتها وأنبيائها الكذبة والرب يعاقب جماعته لبعدها عن الوصايا وخروجها على طاعته. فهو الذى أتى بالبابليين ليعاقب شعبه، وقوته تظهر فى قوة البابليين وهو الذى سيخلص شعبه فى الوقت المناسب لمشيئته. (٥١)

خامساً : سفر إستير

يعتبر سفر إستير من الأسفار المفضلة عند اليهود. وقد ورد فى بعض مخطوطات العهد القديم بعد التوراة مباشرة، كما وجدت منه نسخ مخطوطة أكثر مما وجد لأى سفر آخر من أسفار العهد القديم. ويدل هذا على أهمية السفر واتساع استخدامه وانتشاره بين اليهود. وللسفر أهمية خاصة فى المسيحية أيضا حيث فسر تفسيرا مجازيا على أنه نبوؤة خاصة بالمسيح عليه السلام وبمريم العذراء عليها السلام. وفى نفس الوقت تطورت نظرة سلبية عن السفر فى بعض الدوائر المسيحية وذلك بسبب غياب الاتجاه اللاهوتى فيه وسماحة بأعمال العنف القاسية ضد غير اليهود. (٥٢)

ومضمون السفر يتناول حث اليهود وتشجيعهم على البقاء مخلصين لليهودية فهو بمثابة قصة عن بقاء اليهود. ورغم هذا المضمون الواضح يتصف السفر بخلوه من الإشارة إلى الرب وأعماله الجبارة. وتظهر الأحداث التاريخية فى السفر كخلفية للظروف التى أدت إلى إدخال عيد جديد وضمه إلى المناسبات اليهودية الأخرى وهو عيد البوريم الذى يعتبر من أشهر الأعياد اليهودية رغم عدم عودته إلى عصر موسى عليه السلام كما هو الحال مع الأعياد الأخرى.

ويحكى السفر قصة عن يهود فارس حيث تم إنقاذهم من الهلاك بواسطة فتاة يهودية تسمى إستير تحت رعاية خالها موردخاى، وتصبح هذه الفتاة

حسب رواية السفر ملكة على الفرس والميديين. وتكسب الفتاة ومردخاى عداوة هامان المستشار الرئيسى للملك الفارسى. وقد قرر هامان تدمير كل اليهود فى فارس وبدأ يدبر مؤامرة لتحقيق هذا الأمر. ولكن مؤامرته تفشل ويتم شنق هامان، وينتقم اليهود من أعدائهم انتقاما عنيفا ويتم الاحتفال بهذا الانتصار فى عيد البوريم للذكرى والتكريم.

وعلى الرغم من أهمية إستير وعملها فإن شخصية مردخاى تحتل مكانة مهمة فى السفر وفى التراث اليهودى المتصل به. فهو الذى شجع إستير وخطط لها بعد إقناعها بضرورة إنقاذ قومها من الهلاك المدبر لهم. ويسمى عيد البوريم فى الرابع عشر من آذار بإسم «يوم مردخاى» حسب سفر المكابيين الثانى ١٥: ٣٦. وينادى المحتفلين فى عيد البوريم بإسمه قائلين «مبارك مردخاى» ويلعنون هامان ويشربون من الخمر حتى لا يستطيعون التمييز فى القول بين «مبارك مودخاى» و«ملعون هامان». (٥٣)

المشاكل النقدية فى السفر :

يلاحظ أولا اختلاف نص إستير العبرى عن نص الترجمة السبعينية حيث اشتملت الترجمة على فقرات مهمة ليست موجودة فى نص الماسورا. وتختلف الترجمة السبعينية فى نصها العام عن نسخة لوسيان والتى يبدو أنها عملية تحرير كاملة للسفر. فهناك إذن إضافات على النص العبرى وجدت طريقها إلى الترجمة اليونانية وأصبحت تعد من الأبوكريفا. بل يعتقد معظم النقاد أن الإصحاح ٩ : ٢٠ إلى الإصحاح ١٠: ٣ عبارة عن مادة إضافية أضيفت إلى القصة الأصلية والدليل على ذلك اختلاف لغتها عن بقية السفر وتلخيص القصة فى عدة سطور (٩: ٢٤- ٢٥) وتقديم عيد البوريم الذى لم يسبق ذكره فى السفر. كما أن الفقرة ٩ : ٢٩-٣٢ تمثل مشكلة نقدية مستقلة فهى تبدو كملحق للإصحاح وتشبه الملحق المضاف إلى سفر الجامعة فى آخره. (٥٤)

ومن ناحية أخرى يعانى السفر من العديد من الأخطاء التاريخية التى أجبرت عددا من العلماء على النظر إليه على أنه عمل أدبى يحتوى على بعض الحقائق التاريخية وليس على أنه عمل تاريخى، والنظر إلى كاتبه على أنه كاتب دراما وليس مؤرخا (٥٥). فالعمل لا يفرق بين القلعة والمدينة (٣: ١٥، ٨: ١٤، ٩: ٦، ١٤) أو بين السرارى من الحريم وبيت النساء الملكيات (٢: ١٣، ١٤) وكذلك تهور الملك وشهوانيته (١: ١١- ١٢، ٢:١، ١٢ ٣: ١٠، ٦ : ١- ١٠..) وعدم سماحة هامان وهو ليس فارسيا (٣: ١) والعادات الإدارية للإخمينيين (١: ١٣- ٢١) وتردد القرارات أو الفرامانات الملكية (١: ١٩، ٨ :٨) وهناك مغالاة واضحة فى وصف تهور الملك واندفاعه كما أن هناك تناقضا بين عدم التسامح مع اليهود كما يظهر فى أمر الإبادة وبين التسامح الواضح من جانب الأمراء وكذلك جهل الملك بأصل استير اليهودى وسرعة إخبار موردخاى عبيد الملك بيهوديته. وهناك تساؤل حول عمر موردخاى فى عصر أحشويرش (٤٨٦ – ٤٦٥ ق.م) إذا كان قد تم تهجيره إجباريا إلى بابل بواسطة الملك نبوخذنصر فى ٥٩٧ ق.م). (٥٦)

ويرى بعض العلماء أن سفر إستير يكون عملا أدبيا من نوع ما فهناك المكائد بين شخصيتين رئيسيتين هامان وموردخاى والتى تمتد ليصبح العداء بين شعبين الفرس واليهود. وتعتمد العلاقة بين الشخصيتين على الخداع والحيلة والمعارضة. وهناك شخصيتان من النساء ڤشتى زوجة الملك وإستير، وهناك شخصية الملك المستغل من الجميع وبسهولة تامة. وهناك معالجة الأمور أو الأحداث فهى تتم على غير المعهود تاريخيا حيث البطء فى اتخاذ القرار وفى التنفيذ وحيث الوصف الإنشائى المزخرف. ولهذه الأسباب اقترح بعض العلماء وضع إستير داخل إطار نمط المدارش أو الهجادا بدون إنكار أن يكون لها أصل تاريخى (٥٧).

ومن المشاكل النقدية المرتبطة بالسفر ربطه بأحد أعياد اليهود المهمة وهو عيد البوريم. فالسفر ينتهى بدعوة إلى الاحتفال فى اليوم الرابع عشر واليوم الخامس عشر من آذار حسب الأيام التى استراح فيها اليهود من أعدائهم. ويعلن السفر عن قبول اليهود لهذا الأمر من موردخاى وأستير. ومشكلة هذا الربط بين السفر والعيد تتضح فى أن هذا العيد له أصل وثنى فهو عيد بابلى يقابل أعيادا كثيرة مشابهة عند الشعوب القديمة مع بداية الربيع. ويستند العلماء الذين يربطون القصة والعيد بتراث بابل أن الشخصيات الرئيسية فى السفر تحمل أسماء ذات أصول بابلية. ومن ذلك المقابلة بين موردخاى ومردوك الإله البابلى، وبين إستير وعشتار الإلهة البابلية القديمة، وبين هامان وهمام أحد آلهة العيلاميين. وبين فشتى ومشتى الإلهة العيلامية والعيد فى أصله البابلى يقوم على رمى الأنصبة مع بداية العام الجديد والاحتفال بانتصار مردوك. ولذلك يبدو أن التراثين اليهودى والبابلى اتصلا هنا ضد عدو واحد هو فارس. (٥٨) ولذلك يعطى بعض العلماء تفسيرا أسطوريا لسفر إستير بمعنى أن إستير حكاية مأخوذة عن أساطير بابلية تحكى انتصار آلهة بابل على آلهة عيلام وأنها تحولت إلى حادثة تاريخية على يد اليهود الذين حولوا الأسطورة إلى تاريخ.

أما عن مشكلة التأليف وتاريخه فهناك اختلاف بين العلماء ويقترح بعضهم أن يربط تأليف السفر بفترة حرجة فى تاريخ اليهود ظهرت فيها الرغبة فى الانتقام وتحقيق الانتصار ولذلك فالفترة التالية لأزمة المكابيين تعد مناسبة كوقت لتأليف السفر، بينما يقترح فريق آخر من العلماء رد السفر إلي الفترة الفارسية وذلك من خلال تطور وصف تراثى له أصل شعبى للقصة يعود بها إلى العصر الفارسى. ولا يستبعد بعض العلماء أن يكون عيد البوريم سابقا فى أصله على زمن تأليف السفر. (٥٩)

وبالنظر فى لغة السفر وأسلوبه فإن بعض العلماء يردونه إلى النصف الأول من القرن الثانى قبل الميلاد. ويؤكد هذا التاريخ الترجمة اليونانية والإضافات التى لحقت بالسفر فيها فهى إضافات تخاطب وتعبر عن الموقف حوالى منتصف القرن الثانى قبل الميلاد وهو موقف يشير إلى التفكير الأبوكاليبتيكى السائد حينئذ من أن نهاية العصر على وشك القدوم.

وبالإضافة إلى وثنية العيد فى أصله فإنه اكتسب أيضا طابعاً علمانيا فى التاريخ اليهودى. فالاحتفال بالبوريم ليس احتفالا دينيا ورغم أن السفر يقرأ فى هذا العيد فإن هذا لا يعطيه طابعا دينيا حيث يخلو السفر من الموضوع الدينى ولا يرد فيه إسم الإله ولو مرة واحدة وموضوعه شبه تاريخى ويبرر الانتقام والاحتفال بالنصر على العدو. وقد اتخذ العيد عند اليهود شكل الاحتفال الكارنيفالى حيث يرتدى المحتفلون الأقنعة ويتبادلون الهدايا، ويمثلون عملية تعذيب هامان فهو العيد اليهودى الوحيد الذى لسيت له صلة بالدين وطبيعته علمانية بحتة. وهم فيه يشربون الخمر حتى يغيبون عن الوعى فلا يدرون إن كانوا يباركون موردخاى أم يلعنون هامان وإسم العيد أيضا ليس عبريا أو يهوديا ولكنه بابلى أو أ ن أصله عيد فارسى يحتفل بالموتى وربما يرتبط بعيد رأس السنة الفارسى. وتقول إحدى النظريات فى هذا الخصوص أن العيد له أصل دينى فارسى أو بابلى وأن اليهود قد أخذوه عن الفرس أو البابليين بعد أن أفرغوه من محتواه الدينى غير اليهودى وحولوه إلى عيد لذكرى الانتصار على عدو أو خطر ضد اليهود. (٦٠)

هذا وقد تلقى عيد البوريم بعض التعديلات مع مرور الوقت فمع بداية العصر المسيحى فى فلسطين كان يتم الاحتفال بالعيد فى يومى الرابع عشر والخامس عشر من آذار بتبادل الهدايا والتصدق على الفقراء مع المحافظة على الطابع الفرح للعيد. وسمى اليوم الرابع عشر يوم موردخاى. أما اليوم الخامس عشر فقد سمى يوم نيكانور وهو قائد سورى هدد الوجود اليهودى

واستقلال اليهود بالهجوم عليهم فى يوم السبت وقد هزم وقتل فى معركة شهيرة على يد يهوذا المكابى فى ١٦٠ ق.م وتم التمثيل بجثته فى أورشليم. وهذا اليوم الخامس عشر يوم صيام. (٦١)

وهناك تفسير مسيحى لسفر إستير يرى فيه نوعا من النبوؤة التى تتوقع الأحداث والوحى فى العهد الجديد وإستير تظهر كنموذج أو مثال للعذراء مريم (عليها السلام) وأن المشانق العملاقة التى نصبها هامان تتنبأ بالصليب الذى صلب عليه عيسى عليه السلام حسب الرأى المسيحى. (٦٢)

ويلتزم بعض المفسرين للسفر بالفهم اليهودى له على أنه حكاية احتفالية لها أصل تاريخى يشرح عيد البوريم ويعتبرون صدى الآلهة البابلية والعيلامية والأساطير الطقوسية بمثابة خلفية تذكر ببابل وفارس كبلاد وقعت فيها الأحداث أما هدف السفر ومعناه فيظل حكاية تجربة من تجارب بقاء اليهود وانتصارهم، وأن السفر يخدم هنا كقراءة تراثية أو حكاية عن البوريم. وقد فسر بعض النقاد السفر فى ضوء أدب الحكمة الإسرائيلى معتبرا موردخاى رجلا حكيما ومستشارا للملك الفارسى وانتصاره على هامان هو انتصار للحكمة. فالسفر يقع تحت تأثير أدب الحكمة ويمثل تغلغل الثقافة اليهودية والدين فى الحكمة (٦٣) وهذا الرأى الأخير ضعيف فعنصر الحكمة لا يتوفر فى السفر، بل إن عنصر الثقافة اليهودية يغيب عنه كذلك كما أن التوجه الدينى غير موجود. وكلام بعض النقاد السابق يشير إلى تغلغل العادات الوثنية فى الثقافة اليهودية وليس العكس.

الفصـــل الثالــث

أسفار دانيال وأخبار الأيام الأول والثانى وعزرا ونحميا

أولاً: سفـــر دانيـــال

سفر دانيال من الأسفار ذات البنية الأدبية المركبة. فالإصحاحات الستة الأولى لها صفة روائية سردية بينما تتصف الإصحاحات الستة الأخيرة بطابع أسفار الأنبياء فى شكلها الأدبى. وبطل الجزء الروائي ودانيال من يهوذا تم ترحيله إلى بابل فى ٥٩٧ق.م. وتم تقديمه لملك بابل نبوخذ نصر مع ثلاثة من نبلاء اليهود الفتيان الحاذقين فى الحكمة ومن ذوى الفهم والمعرفة. وقد بقى الثلاثة على إيمانهم بيهوه، وأبدى دانيال قدرة على تفسير أحلام نبوخذ نصر بينما عجز حكماء الكلدانيين عن ذلك [1] فنال إعجاب الملك الذى كان قد أصدر قرار بإبادة كل حكماء بابل بعد فشلهم فى تفسير الأحلام. وعظم الملك دانيال وعينه حاكما على ولاية بابل ورئيسا لكل حكماء بابل وعين أصحابه اليهود الثلاثة على أعمال بابل. واعترف الملك بعظمة إله دانيال الذى كشف له سر الحلم. ويلقى أصحاب دانيال الثلاثة فى أتون نار متقدة بسبب رفضهم السجود لتمثال من ذهب صنعه الملك ورفضهم عبادة آلهة بابل. وعندما لا تحرق النار الثلاثة يعترف الملك مرة أخرى بعظمة إله دانيال. «من نبوخذ نصر الملك إلى كل الشعوب والأمم والألسنة الساكنين فى الأرض كلها ليكثر سلامكم الآيات والعجائب التى صنعها معى الله العلى.. آياته ما أقواها ملكوته ملكوت أبدى وسلطانه إلى دور فدور» (دانيال ٤: ١- ٣). ويفسر دانيال حلما ثانيا للملك مضمونه زوال ملك الملك. ويزول عنه الملك ويفسر

دانيال حلما للملك بلتاشسر الذى حكم بعد نبوخذ نصر ومضمونه مقتل الملك فيعين داريوس الميدى مكانه حسب الحلم الذى رآه الملك وفسره دانيال. ويلقى بدانيال فى عرين الأسود لأنه سأل إلهه ولم يسأل داريوس ويرسل الرب ملائكة لتنقذ دانيال. ومرة أخرى يعلن الملك داريوس عن اعترافه بإله دانيال ويصفه بأنه «الإله الحى القيوم إلى الأبد وملكوته لن يزول وسلطانه إلى المنتهى. هو ينجى وينقذ ويعمل الآيات والعجائب فى السموات وفى الأرض. وهو الذى نجى دانيال من يد الأسود» (دانيال ٦ : ٢٦- ٢٧).

أما القسم الثانى من السفر فيتناول رؤى دانيال ويتلقى دانيال مع نهاية كل رؤيا التفسير الخاص لها. وترتبط الروايات الأولى بالرؤى فى وحدة موضوعية فهى جميعا تؤكد على عظمة الإله وتنزيهه وسيادته وقدوم مملكة الرب وبعث الأمل والسلوى بنهاية كل اضطهاد. (٢)

ويعتبر سفر دانيال السفر الوحيد المنتمى إلى ما يسمى بالأدب الأبوكاليبتيكى فى العهد القديم ويعتبره فايفر المثال الكلاسيكى لهذا النوع من الأدب وقد تم تقليده فيما بعد بواسطة كتاب يهود ومسيحيين. وتأثيره فى رؤيا يوحنا واضح. (٣) ورغم صلة هذا الأدب بالنبوة فإنه مستقل عنها. والقسم الأخير من السفر أبوكاليبتيكى لأنه خاص بالرؤى. وقد اختلف وضع سفر دانيال فقد صنف مع الأنبياء فى النسخة اليونانية أما النسخة العبرية فقد فصلته عن الأنبياء، ووضعته فى المكتوبات.

وتعتبر بابل مسرح روايات ورؤى دانيال وتدور معظم أحداث الروايات والرؤى فى القرن السادس قبل الميلاد. أما عن لغة السفر فتأثير الآراميات فيه كبير حيث غلبت الآرامية فى الإصحاحات ٢: ٤ب- ٧: ٢٨ بينما كتبت بقية الإصحاحات باللغة العبرية. وعلى الرغم من أن الروايات وبعض الرؤى تعكس موضوعات تاريخية فإن السفر ليس تاريخيا ولا يعطى معالجة نبوية للتاريخ كما هو الحال مع أسفار الأنبياء. (٤) فالحديث عن حصار واحتلال أورشليم

فى السنة الثالثة من حكم يهوياقيم لم يحدث تاريخيا، كما أن الملك بلتاشسر ليس ابنا لنبوخذ نصر ولكنه ابن نبونيدوس. بالإضافة إلى أن بلشاشسر لم يكن ملكا على بابل ولا مكان لداريوس الميدى فى التاريخ لأن قورش ضم المملكة بعد إسقاط امبراطورية نابونيدوس (٥). ويضيف رولى أنه لم تكن هناك طبقة كهنوت من الكلدانيين فى القرن السادس قبل الميلاد الذى كان فيه الكلدانيون حكاما على بابل. وليس مقبولا تاريخيا أن يتولى عبرى رئاسة كهنة بابل، كما أنه ليس من المعقول أيضا أن يقبل دانيال المتشدد لدينه والمتعصب له أن يخدم فى كهنوت وثنى.(٦) ويؤكد على هذه الاعتبارات التاريخية أن لغة السفر الآرامية لغة متأخرة لا تنتمى إلى القرن السابع قبل الميلاد بل تعود إلى ما بعد الخامس قبل الميلاد. بينما لغة النص العبرية متأخرة عن ذلك أيضا وأقل فى مستواها من النص الآرامى. وتعكس الألفاظ الفارسية المقترضة فترة تأثير فارسى طويلة بينما تعكس الألفاظ اليونانية خلفية للنص تعود إلى العصر اليونانى. وكلمة سيمفونيا اليونانية الواردة فى النص لم تستخدم قبل القرن الثامن قبل الميلاد. (٧)

ولهذه الاعتبارات يرجح بعض العلماء أن يكون تأليف السفر قد تم فى عصر أنتيوخوس إبيفانس فى القرن الثامن قبل الميلاد والذى اضطهد اليهود واليهودية، وجعل من الهيكل مركزا للعبادة اليونانية. ويعتقد أن السفر وضع قبل موت أنتيوخوس فى ١٦٤ ق.م وأن روايات السفر ورؤاه هدفها تشجيع اليهود خلال الصراع مع أنتيوخوس وتعكس الرؤى الأمل فى حدوث تدخل إلهى لوضع نهاية للاضطهاد (٨) وقد عبر السفر عن الرغبة فى الإطاحة بالإمبراطوريات أو القوى التى تمارس هذ الاضطهاد لليهود. وهناك بعض المفاهيم الدينية التى تعكس مفاهيم الأدب الأبوكاليبتيكى الذى ازدهر منذ القرن الرابع قبل الميلاد ومن هذه المفاهيم بعث الأجساد، والحساب الأخير، والفكر الذى تطور حول الملائكة.

ونظرا لاختلاف القسم الأول من السفر عن القسم الثانى فقد اقترح بعض النقاد مؤلفين للسفر مؤلف غير معروف للقسم الأول ودانيال كمؤلف للقسم الثانى.. ونظرا لاختلاف مادة السفر فقد تم اقتراح فترتين لتأليفه إحداهما قديمة والثانية متأخرة (العصر اليونانى أو المكابى). وللتوفيق بين هذين الرأيين اقترح فريق آخر من النقاد أن يكون سفر دانيال كله من وضع كاتب من العصر المكابى فى القرن الثانى قبل الميلاد مع الاعتراف بأن الوحدة الأيديولوجية للسفر لا تمنع من قدم أجزاء من النص على المستوى الأدبى. وذلك بأن يكون الجزء الروائى من السفر قد وجد فى شكل مستقل قبل أن يضم إلى بقية السفر. (٩) وتمثل لغة السفر مشكلة أدبية مهمة فالسفر كتب بالآرامية والعبرية. وقد قوى هذا نظرية وجود مؤلفين للسفر أحدهما كتب الجزء الآرامى والآخر كتب الجزء العبرى. (١٠) ومع ذلك تظل اللغة المزدوجة للسفر مشكلة أثارت العديد من التساؤلات النقدية. وقد اختلف علماء النقد فى هذا فقد اعتقد بيفان أن اللغة الأصلية للسفر هى العبرية وأن جزءاً من الأصل العبرى مفقود واستبدل بترجمة آرامية له. واعتقد تشارلز أن الآرامية هى اللغة الأصلية وأن المقدمة والنهاية فقط بالعبرية لتسمح بدخول السفر فى العهد القديم. ويعتقد بعض العلماء فى نظرية ترجمة السفر إما من الآرامية إلى العبرية أو العكس. ويرى رولى أن الروايات كتبت بالآرامية وكذلك الرؤيا الأولى أما بقية الرؤى فقد كتبت بالعبرية ثم جمعت الروايات والرؤى فى عمل مزدوج اللغة. (١١) ويرى بعض النقاد أن المؤلف استخدم أحداثا من التاريخ الماضى بما فيها أسماء أماكن لكى يعطى نموذجا من التاريخ يفسر به أحداث عصر متأخر هو العصر المكابى فى مواجهة الاضطهاد اليونانى. وتستخدم الرؤى والمعجزات لبعث الأمل فى قدرة يهوه على وضع نهاية للاضطهاد اليونانى أما القالب الأصلى المستخدم فهو قالب أدب الرؤيا (الأبوكاليبتيك) والذى يعود بجذوره إلى نبوءات العهد القديم وبخاصة عند

حزقيال وإشعياء. فالتاريخ فى دانيال يقدم فى شكل نبوءات أو رؤى تؤدى إلى توقع وقوع أحداث حشرية تعتبر سقوط الامبراطوريات مقدمة لها ونهايتها قدوم مملكة الرب. وبهذا الشكل تدخل رؤى دانيال وتفسيرها داخل إطار التفكير المسيحانى. (١٢) لقد جمع مؤلف دانيال خبرة التراث اليهودى الماضى وفلسفة التاريخ الإسرائيلى لكى يبلور الصراع بين يهوه والقوى الامبراطورية المضطهدة لشعبه المختار ويتصور نهاية لهذا الصراع فى صورة مسيحانية وهى قدوم مملكة الرب وانتصار يهوه لجماعته وهلاكه لأعدائها. وقد استخدم دانيال تعبير «ابن الإنسان» ليرمز به إلى رسول العناية الإلهية المكلف بتحقيق مملكة الرب وهو لم يستخدم العبارات اليهودية التقليدية فى هذا الشأن مثل الملك من نسل داود أو المسيح المنتظر. وقد اعتبر الدارسون المسيحيون لسفر دانيال هذا الاستخدام «ابن الإنسان» رمزا للمسيح وتمهيدا للعهد الجديد.(١٣)

ويعتقد فايفر أن كاتب السفر ينتمى إلى الفرقة الدينية اليهودية المعروفة بإسم الحسيديين (الأتقياء) والتى تطور عنها الفريسيون.(١٤) وسفر دانيال هو مانيفستو الحسيديين حيث هدفه تشجيع اليهود الأتقياء المضطهدين بواسطة أنتيوخوس إبيفانس (١٦٨- ١٦٥ ق.م) وقد فضل الحسيديون الشهادة على الوقوع فى الوثنية والخروج على الوصايا. (١٥) وبالحفاظ على الشريعة والإله يتم توقع حدوث تدخل إلهى لتحقيق العدالة بالقضاء على الامبراطورية الظالمة وإقامة مملكة الرب. ويذكر أن عقيدة البعث تجد لها أول تقرير أو اثبات فى سفر دانيال (١٢: ٢) حيث لم يتم النص على البعث نصا صريحا ومباشرا من قبل فى أسفار العهد القديم رغم التلميحات والإشارات السابقة (إشعيا ٢٦: ١٩، حزقيال ٣٧: ١٢ -١٤) ويتميز دانيال أيضا عن هذه الإشارات بتأكيده على الثواب والعقاب الفردى بعد الموت. (١٦)

ثانياً: سفــرا أخبار الأيام الأول والثانــي

تكون أسفار أخبار الأيام الأول والثانى وعزرا ونحميا مجموعة واحدة من الأعمال عادة ما تصنف معا على أنها من عمل مصدر واحد أو مؤلف أو مدرسة واحدة أو اتجاها واحداً. وقد استخدمت عبارة «عمل كاتب الأخبار» Work of the Chronicler لتغطى هذه المجموعة من الأعمال. وتقابل فى نفس الوقت عبارة «المؤرخ التثنوى» التى تنسب إليها مجموعة الأعمال التى تبدأ بالتثنية وتنتهى بسفرى الملوك. وهذه المجموعة الجديدة عبارة عن ملحق أو مجموعة ملاحق تاريخية للمادة الواردة فى مجموعة المؤرخ التثنوى وبخاصة فى أسفار صموئيل الأول والثانى والملوك الأول والثانى مع استمرارية فى رصد الأحداث حتى القرن الرابع قبل الميلاد. وهى كملاحق تاريخية ليست تابعة فى رؤيته التاريخية ومفاهيمها الدينية لأعمال المؤرخ التثنوى. بل على العكس فهى تعارضها معارضة شديدة وتختلف معها فى الرؤية والفهم التاريخى. وهنا تكمن أهميتها فهى تمد المؤرخ بمادة جديدة وتفسيرات مختلفة لنفس الأحداث التى وردت عند المؤرخ التثنوى.

ويعبر الإسم المعطى لسفرى أخبار الأيام الأول والثانى فى النسخ اليونانية واللاتينية عن هذه الصلة السلبية بالتورايخ المعطاه فى صموئيل والملوك. فكلمة Paraleipomena تعنى الأشياء المحذوفة من تواريخ أسفار صموئيل والملوك وبخاصة فيما يتعلق بيهوذا. (١٧) أما الإسم العبرى فهو דברי הימים بمعنى «أحداث الأيام» أو «أخبار الزمان» أو «تواريخ الأحداث» أو «حوليات الزمان» ويوضع السفران ضمن المكتوبات ويقعان فى نهاية هذا القسم من العهد القديم. أما فى الترجمة السبعينية فيقع أخبار الأيام مع عزرا ونحميا ضمن الأسفار التاريخية وهو النظام الذى اتبعه جيروم ولوثر وأيضا الترجمات الإنجليزية مع نقل جزء من عزرا إلى الأبوكريفا، والإبقاء على الجزء الثانى من عزرا والذى يمثل عزرا ونحميا معا. وهناك ارتباط بين

أخبار الأيام الثانى وعزرا ونحميا على مستويات الفكر واللغة والدين. ويتضح هذا الارتباط فى أن بداية سفر عزرا (١: ١- ٤) شبيهة بنهاية أخبار الأيام الثانى (الاصحاح ٣٦)، ووحدة الأسلوب فى الأجزاء الخاصة التى تم تحريرها، كما أن اهتمامات المحرر واحدة فى الأسفار الثلاثة من أهمها تبجيل الهيكل وكهنته والاهتمام بالأنساب وبالإحصاءات. (١٨)

ومن الناحية المصدرية هناك اتفاق بين العلماء على تأثير المصدر الكهنوتى على كتابة أخبار الأيام وعزرا ونحميا عموما فالتاريخ فيهما أعيد تدوينه من وجهة نظر كهنوتية. ومن أهم معالم اخبار الأيام تجاهله للمملكة الشمالية ومروره السريع على عصر شاؤول ونزعته التعليمية والوعظية. ويتجاهل السفران ما يسمى بخطايا داود (عليه السلام) وهناك ميل عام إلى اعطاء صورة مثالية للتاريخ خلال الفترة التى يعطيها السفران. (١٩) ويعتبر السفران مصدرا مهما لأدب الهيكل الدينى وما يختص أيضا بموسيقى الهيكل. وهو شكل عام يفرض رؤيته العصرية على التاريخ الماضى عليه.

ويذكر السفران بعض مصادرهما ومن أهمها أسفار صموئيل والملوك وإشعياء، ومذكرات لعزرا ونحميا، ووثائق آرامية واردة فى عزرا، وسجلات الهيكل وقوائم للانساب.

ويلاحظ أن سلسلة الأنساب الواردة فى السفر مستمدة من أسفار التكوين والعدد والخروج ويشوع وراعوث. وهناك فقرات بكاملها مأخوذه من أسفار صموئيل والملوك. وهناك مصادر غير دينية منها مجموعات تاريخية أشير إليها صراحة فى أخبار الأيام ومنها سفر ملوك إسرائيل ويهوذا (أخبار الأيام الثانى ٢٧: ٧، ٣٥: ٢٧، ٣٦: ٨) وسفر ملوك يهوذا وإسرائيل (أخبار الأيام الثانى ١٦: ١١، ٢٥: ٢٦، ٣٢: ٣٢) وسفر ملوك إسرائيل (أخبار الأيام الثانى ٣٣: ١٨) وسفر أعمال ملوك إسرائيل (أخبار الأيام الثانى ٣٣: ١٨) ومدراش على سفر الملوك (أخبار الأيام ٢٤: ٢٧).

ومن مصادر أخبار الأيام أيضا بعض الأشخاص فهناك. أعمال منسوبة إلى صموئيل الرائى وناثان النبى وجاد الرائى وإدو الرائى، ورؤى إشعياء، وأعمال عزيا وغير ذلك وهكذا تتعدد مصادر أخبار الأيام بين مصادر دينيه تمثل أسفار من العهد القديم ومصادر خارجية على العهد القديم.

وبالإضافة إلى تأثير المصدر الكهنوتى يقترح فون راد تأثيرا للمصدر التثنوى. وقد أكد ولش على عدم وحدة المؤلف لأخبار الأيام وعزرا ونحميا وأن هناك كاتبين أو مؤلفين يعود تاريخ الأول إلى حوالى ٥٢٠ ق.م والثانى متأثر بالكهنوتى. ويقترح روشتين وهانيل عام ٤٣٢ ق.م. لتحرير أخبار الأيام وعام ٤٠٠ ق.م. بالتقريب لإعادة تحريره. (٢٠) ويرى رولى أن عمليه إعادة تحرير السفرين تمت حوالى ٣٠٠ ق.م. اعتمادا على المصدر الكهنوتى وذلك فى العصراليونانى بينما رجح بعض العلماء العصر الفارسى (٢١) والحقيقة أن مصادر أخبار الأيام متعددة فى اتجاهاتها فمصدره الرئيسى كهنوتى وهو المسئول عن عملية التحرير الأخيرة. ولكن هناك أيضا المصدر التثنوى ممثلا فى أعمال المؤرخ التثنوى الممتدة من سفر التثنية وحتى نهاية سفر الملوك الثانى. وهناك أسفار التوراه لأولى وهى التكوين والخروج والعدد واللاويين. وهناك أيضا مصادر نبوية مأخوذة من بعض أسفار الأنبياء مثل إشعيا. ويلاحظ على هذه المصادر أنها تغطى فترة زمنية طويلة.

ويشير عمل أخبار الأيام إلى رغبة فى إعادة تسجيل الأحداث التاريخية من منظور دينى جديد فهو يعطى تبريرا للمعالجات التى أعطيت للمشاكل الخاصة بالمجتمع اليهودى فى فترة ما بعد السبى، ونسبة العناصر الأساسية فى هذا المجتمع إلى داود (عليه السلام) مع عدم إهمال الأصل الموسوى للمجتمع وللمؤسسات الداودية نفسها. (٢٢) والجنس الأدبى الذى يستخدمه أخبار الأيام هو المدراش. وهو يمثل منهجا تستخدم فيه النصوص القديمة لشرح الحاضر أو بمعنى آخر تعليل الحاضر وتبريره وقد اتخذ المدارش

صفات تاريخية وفلسفية وتشريعية وصوفية كشكل من أشكال التأمل الفكرى المعتمد على العهد القديم وعلى التراث. وأسفار أخبار الأيام وعزر ونحميا تفهم داخل إطار هذا الجنس الأدبى المعروف بالمدراش فهو يقدم تفصيلا للتاريخ والتشريعات والنبوات. وهو يرتب الحقائق التاريخية ويعيد تفسيرها (٢٣) ويعتبر ڤلهاوزن المدراش وسيلة لإعطاء الماضى فى صورة مثالية ولقد قام كتاب أخبار الأيام بتهويد تاريخ إسرائيل القديم فى ضوء المنظور الكهنوتى مع الاعتماد على المنظور التثنوى ورؤية أسفار التوراة على وجه العموم. ويدافع فريق من النقاد عن القيمة التاريخية لأخبار الأيام فهو ليس مجرد شرح لتاريخ سابق وتعليل له ولكن يعطى أخبار الأيام مادة تاريخية تخصة يصفها البعض بأنها مادة موضوعية (٢٤) ومن الأمور التى يعتبرها النقاد بمثابة تغيير فى وجهة النظر التاريخية المعبر عنها فى صموئيل والملوك اتجاه أخبار الأيام إلى تقديم داود وسليمان (عليهما السلام) فى صورة مثالية نموذجية تختلف عن صورتهما فى الملوك. فهو مثلا يتغاضى عما يعتبره الملوك زنا وسفكا للدماء فى حق داود عليه السلام ولا يوجد ذكر للأحداث الدامية فى نهاية عصر داود عليه السلام حسب رواية الملوك ونفس الشئ يغفله أخبار الأيام مع سليمان عليه السلام، فهو لا يذكر شيئا عن منافسته لأدونيا ولا عن التدهور فى نهاية حكمه. وتقديم الإضحيات فى جبعون ليس التزاما بعبادة وثنية ولكن لأنه كانت هناك «خيمة الاجتماع خيمة الله التى عملها موسى فى البرية».

ويعتبر النقاد كاتب أخبار الأيام ليس مؤرخا ولكنه مجادل أو عالم لاهوت يدافع عن نظرته التاريخية للأحداث الماضية. وهى نظرة تهدف إلى تقديم مملكة الرب فى إطار المملكة الداودية ولذلك سعى إلى تحسين الصورة السلبية لداود والتى قدمتها أسفار الملوك. إن داود يمثل مركز الأحداث وهو نهايتها

فهو الصانع الرئيسى لملكة الرب. وهو المسئول عن العهد والملك. وأصبح داود ملكا على مملكة عالمية لا تعترف بالشقاق الذى حدث لجماعة بنى إسرائيل إلى شمال وجنوب بل تعطى فرصة للقبائل الغريبة الأجنبية وللمصريين أيضا. (أخبار الأيام الثانى ١٥: ٨ – ١٥: ٣٠: ١– ٢٢). وداود عليه السلام هو المسئول أيضا عن الهيكل من حيث البناء والتنظيم الخاص بالخدمة الدينية وتأسيسه لمؤسسة اللاويين كما أسس موسى عليه السلام مؤسسة الكهنة. وهو الذى وضع موسيقى المعبد، ووضع أسس وظائف المعبد وجعله مركزا للحياة الدينية. وقد ركز أخبار الأيام على بيت داود وعلى قدوم المسيح أو داود الثانى. وقد إستفاد كاتب أخبار الأيام من المصادر التاريخية المتاحة له لوضع لاهوت المملكة متأثرا بحزقيا وبالتشريع الكهنوتى وملهما بالإصلاحات الدينية مثل إصلاحات حزقيال ويوشيا ومركزا على تنزيه يهوه وعلى المثال التوحيدى وعلى مملكة داود كمملكة سلام وليس مملكة حرب . [٢٦]

ورغم اختلاف رؤية أخبار الأيام اللاهوتية عن الصورة المعطاة فى صموئيل والملوك فإن النقاد يرون أن هناك أسسا لم يحدث حولها خلاف، وبقيت كما هى إرثا مشتركا يجمع الكتب السابقة بأخبار الأيام. ومن أهم هذه الأسس كما يرى جاكوب ماير استمرار يهوه كإله لإسرائيل واستمرار إسرائيل كجماعة مختارة ليهوه. واستمرار العبادة فى عصر أخبار الأيام على ما كانت عليه مع زيادة فى التفاصيل والاتجاه نحو التنظيم واتخاذ شكل المؤسسات الدينية. كما أن مركزية شريعة موسى عليه السلام استمرت. [٢٧] ولم تتغير مطالب الرب على جماعته وإن تم تخصيصها وتطبيقها حسب عصر الكاتب ونجد أن فايفر، فى هذا الخصوص، يزعم أن سفرى أخبار الأيام لم يقدم إسهامات مهمة فى الجانب اللاهوتى ولكن قدما المفاهيم القديمة عن الألوهية كما وردت فى أسفار التوراة. [٢٨]

ثالثاً : سفــرا عــزرا ونحميــا

ارتبط سفر عزرا ونحميا فى البداية بسفرى أخبار الأيام فى عمل واحد ضم الأسفار الأربعة معا باعتبار عزرا و نحميا مكملين من الناحية التاريخية لأخبار الأيام الثانى إذ يلاحظ أن نهاية أخبار الأيام الثانى هى بالتقريب بداية سفر عزرا حيث يقول النص المشترك : «وفى السنة الأولى لكورش ملك فارس لأجل تكميل كلام الرب بفم إرميا نبه الرب روح كورش ملك فارس فأطلق نداءً فى كل مملكته وكذا بالكتابة قائلا: هكذا قال كورش ملك فارس إن الرب إله السماء قد أعطانى جميع ممالك الأرض وهو أوصانى أن أبني لك بيتا فى أورشليم التى فى يهوذا من منكم من جميع شعبه الرب إلهه معه وليصعد» (أخبار الأيام الثانى ٣٦ : ٢٢- ٢٣) ويمثل هذا النص بداية سفر عزرا الذى يكمل الكلام فيقول : «ويصعد إلى أورشليم التى فى يهوذا فيبنى بيت الرب إله إسرائيل هو الإله الذى فى أورشليم...» (عزرا ١: ١-٤).

ومن ناحية أخرى كان سفرا عزرا ونحميا عملا واحدا فى النص العبرى ولم يتم فصلهما إلى سفرين إلا فى عام ١٤٤٨م وذلك وفقا لنص الفولجات بينما كانا سفرا واحدا فى الترجمة السبعينية تحت مسمى عزرا الثانى. ومن عصر جيروم تقريبا أصبح عزرا ونحميا منفصلين فى النسخ اليونانية واللاتينية. وفى الفولجات سمى عزرا بعزرا الأول وسمى نحميا بعزرا الثانى.(٢٩)

أما عن محتوى سفرى عزرا ونحميا فهو كما ذكرنا يمثل امتدادا لنهاية سفر أخبار الأيام الثانى حيث يتناول تاريخ اليهود خلال الفترة المحصورة بين قرار كورش بعودة المسبيين فى ٥٣٨ق.م. وحتى زيارة نحميا الثانية لأورشليم ٤٣٢ق.م. ويشتمل هذا القرن على الأحداث التالية : عودة المسبيين وإعادة بناء الهيكل (عزرا ١- ٦) وتغطى الفترة التاريخية من ٥٣٨ - ٣١٦ ق.م. حيث

يصدر قرار كورش فى ٥٣٨ق.م. بالسماح بعودة اليهود من بابل إلى أورشليم تحت قيادة شيشبصر زعيم يهوذا. ويعطى السفر قائمة بأسماء العائدين (٢: ١- ٦٧ وسفر نحميا ٧) وبداية بناء الهيكل (٣: ٧) وتعيين اللاويين ومعارضة السامريين لبناء الهيكل بعد رفض تعاونهم فى بنائه (٤: ١- ٥) وتمام بناء الهيكل وتدشينه (٦: ١٣- ١٥، ٦ : ١٦- ١٨) فى ٥١٦ ق.م. والاحتفال بالفصح فى هذا العام.

ويحتوى السفر أيضا على نشاط عزرا حيث يبدأ بنسب عزرا (٧ : ١- ٥) ورحلته من بابل إلى أورشليم فى ٤٥٨ق.م. وذكر خطاب الملك أرتحيستا ملك فارس (٤٦٥ - ٤٢٤ ق.م) لعزرا الكاهن بالسماح بجمع التبرعات لبناء الهيكل وتعيين الحكام والقضاة (٧ : ١١- ٢٦) وذكر أسماء العائدين مع عزرا والوصول إلى أورشليم (٩ : ١- ٥) ورد فعل عزرا تجاه اختلاط بنى إسرائيل بالاجانب والزواج من الأجنبيات (اختلط الزرع المقدس بشعوب الأراضى ٩: ١- ٤) ودعوته إلى التوبة العامة (١٠: ١- ٥) وهجر الزوجات الأجنبيات ومن ولد لهن (١٠: ٩- ١٧) وذكر من تزوج أجنبيات من الكهنة (١٠: ١٨- ٤٤).

ويبدأ سفر نحميا بذكر عمل نحميا فى بلاط ملك فارس حيث كان ساقيا للملك (نحميا ١: ١٢) وطلبه من الملك السفر إلى أورشليم لتفقد أحوال اليهود، ودعوته إلى إعادة بناء أسوارها، وحقد سنبلط وطوبيا عليه وحكم نحميا ليهوذا من ٤٤٤ إلى ٤٣٢ ق.م. ويعطى السفر سجلا بأسماء اليهود الذين عادوا إلى أورشليم مع زروبابل (٧: ٥ - ٦: ٧٣) وقراءة عزرا الكاتب لسفر شريعة موسى والاحتفال بعيد المظال، وذكر العهد المعطى لإبراهيم والوفاء به وقطع عهد جديد مضمونه أن يسيروا فى شريعة الله وأن يحفظوا الوصايا. والجديد فى مضمون العهد هو الوعد «أن لا نعطى بناتنا لشعوب الأرض ولا نأخذ بناتهم لبنينا. وشعوب الأرض الذين يأتون بالبضائع

وكل طعام يوم السبت للبيع لا نأخذ منهم فى سبت ولا فى يوم مقدس .... (١٠: ٢٨ - ٣٤) ثم يعطى السفر قوائم باليهوذيين والبنياميين والكهنة واللاويين (الاصحاح ١١، ١٢).

ويرصد سفر نحميا زيارة نحميا الثانية لأورشليم فى ٤٣٢ق.م ويذكر السفر إخراج المؤابيين والعمونيين من جماعة العهد (١٣: ١- ٣) ووقف البيع فى السبت، واتخاذ اجراءات ضد الزواج بالأجنبيات وطرد حفيد كاهن أعلى تزوج بأجنبية هى ابنة سنبلط الحورونى (١٣: ٢٨) فنجسوا الكهنوت وعهد الكهنوت واللاويين (١٣: ٢٩).

ويشتمل سفرا عزرا ونحميا على بعض المواد المهمة مثل فرمان كورش الخاص بالعودة وبداية بناء الهيكل فى ٥٣٦ ق.م. وإتمام بنائه فى ٥٢٠ - ٥١٦ ق.م. والسجل الخاص بعمل عزرا والمعارضة ضد بناء الهيكل وأسوار أورشليم ويعطى السفران بعض المعلومات عن عصرى كورش ودارا وأرتحشستا ملوك فارس. ويشك النقاد فى كثير من المعلومات التاريخية الواردة فى السفرين وبخاصة فيما يتعلق بفرمان كورش الخاص بالعودة وبناء الهيكل والذى يعتبره فلهاوزن وهولشر وكيتل غير حقيقى، واعتبره آخرون مثل كوسترز وتورى مجرد عملية تزييف تاريخى.[٣٠] ويرى فايفر أن الأحداث المذكورة من عودة المسبيين حتى بناء الهيكل تقوم على الخيال المعتمد على حماس عزرا الدينى وتطلعه إلى يهودية شعائرية. فقد أهمل الحقائق والتواريخ وتخيل وجود طقوس وشعائر صباحية ومسائية تؤدى فى هيكل تم إعادة بنائه وهو لم يبن ويعتقد فايفر أن كاتبا يهوديا زيف بعض الوثائق الفارسية مثل الوثيقة الآرامية لقرار كورش واستنادا إلى اختلافها مع الحقائق التاريخية وسماتها اليهودية وخصائصها اللغوية فقد حكم عليها النقاد بأنها مزيفة وكتبت فى عصر متأخر.[٣١] وهذا ينطبق على كل الوثائق الفارسية فى سفر

عـزرا. بل لقـد شك النقـاد فى روايات عـزرا ووصلوا إلى نتـائج عكسـيـة بخصوصها بل أثار بعضهم الشك فى تاريخية عزرا نفسه. فقد شكك فايفر فى نسب عزرا وعودته إلى هـارون كما أثير الشك حول سلطات عزرا وأعماله الواردة فى السفر فهى لا تتفق مع كونه بدون منصب لدى ملوك فارس، وتفوق أعمال نحميا الذى كان حاكما على يهوذا. فهو يفرض الشريعة اليهودية ويعين قضاة ويجمع الأموال الضخمة لبناء الهيكل ومن بين الأغيار فى بابل مع عدم اتفاق هذا الوضع المالى مع الحالة المالية التى وصفها نحميا. (٣٢) وقد أثيرت الشكوك أيضا حول أسبقية عزرا ونحميا أو العكس وما يترتب على ذلك من ضرورة إعادة ترتيب الأحداث المذكورة فى السفرين. وقد قال بأسبقية عزرا كل من أيسلفت ودى فو وفرناندز وميللر بالإضافة إلى معظم المفسرين القدامى بينما قال بأسبقية نحميا على عزرا كل من فان هوناكر وتوزارد وموونكل ورولى وسنيث وكازاللس (٣٣) وقد اقترح بعض النقاد وضع عزرا فى الفترة المحصورة بين رحلتى نحميا إلى أورشليم. (٣٤)

وبعيدا عن المشاكل التاريخية حول السفرين حدد النقاد القيمة الدينية للسفرين باعتبارهما من عمل مؤرخ أخبار الأيام باتجاهه المعروف إلى الملكية الداوودية والأهمية التى يعطيها للمؤسسات الدينية الداوودية، والاهتمام بالشعائر والطقوس العقائدية، وبدور الكهنوت وبوظائف اللاويين (انظر عزرا ١: ٥، ٤ :١، نحميا ١١: ٤، ١٢: ٤٤– ٤٧) ولوجود هذه المعالم البارزة استقر رأى معظم الباحثين على أن عزرا ونحميا من عمل مؤرخ أخبار الأيام الذى استخدم عدة مصادر متوفرة عبر من خلالها عن اتجاهه الدينى المتمثل فى اهتمامه بالشريعة واللاويين والمنشدين والطقوس الخاصة بالهيكل. (٣٥)

الخاتمـــة

اتضح من الدراسة الموجزة السابقة لكتاب العهد القديم الطبيعة المتنوعة لهذا الكتاب الذى اشتمل على مادة واسعة غنية تغطى عدة مجالات من أهمها المجالات الدينية والتاريخيـة والأدبيـة. ونلاحظ من الناحيـة الدينيـة أن هذا الكتاب على الرغم من أنه المصدر الرئسى للديانة اليـهـودية فـإنه لا يعطى صورة كاملة لهذه الديانة التى تطورت ونمت خارج العهد القديم حيث دخلت اليهودية بعد نهاية العهد القديم فى اتصال بالديانتين المسيحية والإسلامية وواجهت مشاكل الحياة اليهودية فى ظل الحضارة الغربية. وتأثرت بعصور النهضـة والتنوير والثورة الفرنسية وبالأيديولوجيات الغربية فظهرت فرق ومذاهب وحركات يهودية تجديدية وإصلاحية ومحافظة وقد انتهى هذا التاريخ الطويل من تطور الفكر الدينى اليهودى بعد عصر العهد القديم إلى تطور للديانة اليهودية واعتمادها على مصادر متعددة ولم يعد العهد القديم هو مصدرها الوحيد. ومعنى هذا أن ارتباط اليهودية بكتاب العهد القديم ارتباط تاريخى تجاوزته اليهودية فتطورت الديانة خارج العهد القديم، واكتسبت عقائد ومفاهيم ليس لها أصول فى العهد القديم. وما يسمى بديانة العهد القديم يمثل فقط مرحلة من مراحل تاريخ الديانة اليهودية وتبدو أهميتها فى أنها تمثل المرحلة التكوينية أو التأسيسة للديانة وقد تلتها مراحل تجاوزت فيها الديانة هذه المرحلة التكوينيـة وتطورت فى التـاريخ مـتـفـاعلة مع العـوامل التاريخية والثقافية للجماعات اليهودية بعد السبى الرومانى ٧٠ م وبداية الشتات اليهودى العام.

وللعهد القديم أهمية تاريخية اتضحت من خلال توضيح محتويات الأسفار ومن بينها أسفار تاريخية خالصة تكاد تخلو من المضمون الدينى بالإضافة إلى الأسفار التى اختلطت فيها المادة الدينية بالمادة التاريخية. وقد تبين

طغيان الصفة التاريخية على كتاب العهد القديم. فالأسفار الممتدة من يشوع إلى نهاية الملوك الثانى أسفار تاريخية خالصة وسماها علماء النقد بالأعمال التاريخية، أو الكتابات التاريخية. ومجموعة أسفار أخبار الأيام الأول والثانى وعزرا ونحميا ودانيال تحمل أيضا هذه الصفة التاريخية كصفة أساسية. وتحتوى أسفار التوراة على رواية تاريخ بنى إسرائيل حتى موت موسى عليه السلام بالإضافة إلى ما يتعلق بتاريخ البشرية. فالطابع التاريخى لأسفار التوراة طابع قوى ومسيطر على مادة التوراة. وأسفار الأنبياء الأواخر هى فى حقيقة الأمر ردود فعل نبوية تجاه أحداث العصر التاريخية، ولذلك فهى تعطى فلسفة للتاريخ الإسرائيلى وتفسيرا دينيا لهذا التاريخ فى علاقته بالتاريخ العام. ولذلك تمثل المادة التاريخية قسما مهما من مادة أسفار الأنبياء الذين كانوا مؤرخين لعصورهم، وخلطوا العمل الدينى النبوى بالعمل التاريخى السياسى وبالعمل الاجتماعى كمصلحين اجتماعيين. لأوضاع اليهود في عصورهم. وبالنسبة لأسفار القسم الثالث المعروف بالمكتوبات فبعضها يقدم صورة تاريخية واجتماعية للعصر الذى كتب فيه أو دارت الأحداث حوله. وهذه هى صفة أسفار راعوث والمراثى واستير. ولا تخلو الأسفار الباقية من إشارات تاريخية كما هو الحال فى بعض المزامير وبعض محتويات سفرى أيوب والأمثال.

هذه الصفة التاريخية الطاغية على كتاب العهد القديم أعطته أهمية كبيرة كمصدر تاريخى. وقد ظل إلى عهد قريب المصدر الوحيد لتاريخ بنى إسرائيل ولعلاقاتهم بشعوب الشرق الأدنى القديم ولم يؤثر على هذا الوضع سوى التقدم الذى أصاب علمى التاريخ والاثار فى العصر الحديث حيث كثرت الاكتشافات الأثرية والمواد التاريخية التى ساعدت كثيرا فى تصحيح الصورة التاريخية التى اعطاها العهد القديم. ومع ذلك لا تزال للمادة التاريخية فى العهد القديم بعض السيطرة فى الدوائر المهتمة بالتاريخ القديم، وبخاصة بين المؤرخين اليهود الواقعين تحت تأثير القداسة الدينية للعهد القديم.

أما الصفة الأدبية لكتاب العهد القديم فتتضح فى أسفار القسم الثالث فى المقام الأول وتظهر أيضا فى أجزاء من أسفار التوراة مثل قصص الخلق والطوفان وقصة يوسف عليه السلام كما تظهر فى بعض الروايات الواردة فى الأسفار التاريخية. وتعطى أسفار الأنبياء بنية أدبية ذات طابع مستقل يسيطر عليها الأسلوب النبوى بما له من خصائص لغوية وأدبية وتنقسم لغة العهد القديم إلى لغة نثرية فى معظم الأسفار ولغة شعرية فى عدد قليل من الأسفار من أهمها المزامير وأيوب. ولأسلوب العهد القديم سيطرة واضحة فى مجال الكتابة الدينية داخل التراث اليهودى المسيحى. فهو المصدر الدينى الأساسى ولغته وأسلوبه نماذج للتقليد ومصادر للأخذ وينابيع للتأثير. وللعهد القديم تأثيره فى تاريخ الأدب الغربى وبخاصة الأدب الدينى الذى استمد معظم موضوعاته من العهد القديم كما تأثر به على مستوى اللغة والأسلوب وبخاصة من خلال الترجمات اللاتينية واليونانية القديمة والترجمات إلى اللغات الأوربية الحديثة.

ويدخل فى الطبيعة الأدبية للعهد القديم ما تطور حوله من دراسات أدبية نقدية كان لها بالتأكيد دور مهم فى تطور منهج النقد الأدبى فى الغرب. فمع اتجاه الغرب إلى العقلانية المطلقة وما أدت إليه من علمانية ساعدت على فقدان العهد القديم لشئ من قداسته تطورت حركة علمية نقدية حول كتاب العهد القديم اعتبرته نوعا من الأدب الإنسانى العالى أو الراقى المستحق للنقد الأدبى والتاريخى واعتبر أسفار العهد القديم من الأعمال الأدبية الكلاسيكية وطبق عليها منهج النقد الأدبى الذى استخدمه علماء النقد فى دراسة الآداب الكلاسيكية اللاتينية واليونانية ورغم أن الغرب لم يفصل بين الآداب الدينية والآداب العلمانية فى تطبيق منهج النقد الأدبى فإن جناحا مستقلا للنقد الأدبى تطور حول النصوص الدينية ومن أهمها كتب العهد القديم والجديد

تحت مسمى علم نقد الكتاب المقدس Biblical Criticism وهو علم للنقد أوسع من منهج النقد الأدبى. فهو يشتمل على النقد الدينى والتاريخى والأدبى والأخلاقى والجغرافى والاجتماعى بمعنى أنه حركة نقد شاملة لكتب العهد القديم على مستوى الشكل والمضمون. وأصبح هناك نقد أدبى خاص بالعهد القديم والجديد كعلم مستقل داخل حركة النقد فى الأدب الغربى. والسبب فى استقلالية النقد الأدبى للعهدين القديم والجديد أن هذا النوع من النقد الأدبى يستند إلى حقائق علمية مستمدة من عدة علوم أهمها علوم التاريخ والآثار والجغرافيا. ومعتمدة أيضا على علوم اللغة وبخاصة الدراسات الفيلولوجية، ونحو اللغات السامية المقارن، كما تعتمد على المعرفة بآداب الشرق الأدنى القديم وحضارته. ومثل هذه المعارف التخصصية لا تتوفر للناقد الأدبى العام ويتم التخصص فيها والتدريب عليها فى أقسامها المتخصصة مثل أقسام الشرق الأدنى القديم، وأقسام اللغات الشرقية، وأقسام الآثار والأديان والحضارات القديمة والحقيقة أن علم نقد الكتاب المقدس هو حصيلة المعارف التى تم الحصول عليها من هذه التخصصات العلمية المذكورة مع الاستفادة من منهج النقد الأدبى الذى تم تطويره لدراسة الآداب الكلاسيكية.

ومن أهم موضوعات النقد الأدبى التى تبلورت فى دراسات العهد القديم ما يتعلق بتحديد مصادر العهد القديم بعد أن تم الاتفاق على إنسانيته، وتعدد المصادر المسئولة عن مادته. ويتعلق بالمصادر عملية أدبية نقدية كبرى هى عملية عزل مادة كل مصدر، ومعرفة ما ينتمى إلى كل مصدر من مادة العهد القديم وتحديد اتجاهات هذه المصادر وتكوين الوحدات الأدبية الكبرى والصغرى داخل أسفار العهد القديم. فهى دراسة للبنية الأدبية للأسفار. ويرتبط بهذه العملية تحديد المؤلفين فى حالة تعدد البنى الأدبية، أو تحديد زمن كتابة النص أو الأزمنة التى ألفت فيها الواحدات الأدبية المتنوعة.

وبخلاف مشاكل التأليف وزمنه يحدد النقد الأدبى الخصائص الأدبية للنص الدينى والسمات اللغوية والأسلوبية. كما يهتم بقضية التأثير والتأثر وهى زاوية مقارنة توضح صلة النص الدينى بالنصوص الدينية والأدبية السابقة عليه أو المعاصرة له واللاحقة به فى محاولة لتوضيح علاقات النصوص ببعضها ودرجات التأثير والتأثر.

وقد حرصنا فى هذه الدراسة المختصرة للعهد القديم وأسفاره أن نعرض لبعض نماذج من النقد الأدبى والتاريخى والدينى فى حدود ما يسمح به مثل هذا المدخل مستعينين بأهم مصادر نقد العهد القديم فى الغرب والتى بدونها يصعب فهم مادة العهد القديم التى تغطى تراثا دينيا متراكما يمثل عدة عصور تاريخية ودينية، وتغطى مساحة زمنية تزيد على الألف عام. تطورت فيها الديانة داخل العهد القديم نفسه، وتعددت الاتجاهات الدينية والتاريخية، وتعددت المصادر، وتنوعت الأجناس الأدبية الأمر الذى جعل تطبيق منهج النقد التاريخى والأدبى ضرورة حتمية لفهم أسفار العهد القديم.

تم بحمد الله

حواشى الباب الأول
الفصل الأول

١- من المواد التى نسبت إلى المصدر الإلوهيمى فى التوراة ما يلى : التكوين : الاصحاحات ١٥، ٢٠، ٢١ : ١- ٧، ٨-٢١، ٢٢- ٣٤، الاصحاح ٢٢. الاصحاح ٢٤، ٢٥: ١١أ، ٢٧- ٢٨، ٢٦: ٣ب - ٥ الاصحاح ٢٧، ٢٨: ١٠- ١٢، ١٧- ١٨، ٢٠- ٢٢، ٢٩: ١، ٣٠: ٢٤، ٣١: ٢، ٤ - ١٨أ، ١٩- ٥٤، ٣٢: ١- ٢٤أ، الاصحاح ٣٣، ٣٥: ١- ٤، ٦ب - ٨، ١٤، ١٦ - ٢٠، ٣٦: ٢ب - ٥، ٩ - ٣٩، ٣٧ : ٣- ٣٦ الاصحاح ٣٩، ٤٠.

وفى سفر الخروج الاصحاحات الأول والثانى والثالث، الاصحاح ٤: ١٠ - ١٧، ٢٧- ٢٨، ٣٠ أ، الاصحاح الخامس، ٦ : ١ الاصحاحات ٧، ٨، ٩، ١٢: ٣١، ١٢: ١٧ - ١٩، الاصحاح ١٤، ١٧: ١ب- ٧، الاصحاح ١٨، ١٩، ٢- ٢٥، ٢٠: ١٨أ، ١٩، ٢٠أ، ٢١، ٢٣: ٢٠- ٢٣، ٢٤: ٣- ٨، ١٢، ١٣ب، ١٨ب، ١٨:٣١ب، ٣٢: ١- ١٦، ١٩- ٢٤، ٣٠- ٣٣: ٥- ١١.

وفى سفر العدد : ١١: ٤- ٣٥، الاصحاحات ١٢، ١٣، ١٤: ٢٠: ١١ب، ١٤- ٢١، ٢١: ٤ - ٩، ١٠- ٣٥، الاصحاحات ٢٢، ٢٣، ٢٤.

وفى سفر التثنية: ٣١: ١٤- ١٨، ٢٣، ٣٤: ١.

أنظر Eissfeldt, pp.200 - 201-.

٢- الوهيم אלוהים كلمة تنتهى بالياء والميم علامة الجمع فى العبرية وقد وردت فى هذه الصيغة أى بمعنى (آلهة) فى سفر الخروج ٢٠: ٣.

לא יהיה לך אלוהים אחרים על-פני.

لا يكن لك آلهة أخرى أمامى. والمفرد منها אלוה إله.

وهى صيغة تتكرر كثيرا فى سفر أيوب بالذات. وقد ورد أول استخدام لها فى سفر التثنية ٣٢: ١٥ حيث نقرأ : ויטש אלוה עשהו.

فرفض الالة الذى عمله. ومن أمثلة ورود אהיה فى سفر أيوب

– מה -תריבני אמר אל- אלוה אל- תרשיעני הודיעני על.

قائلا لله لا تستندنبنى فهمنى لماذا تخاصمنى» أيوب ١٠ ٢. وأنظر كذلك أيوب ١١: ٥، ٦، ٧.

ويجب أن نشير هنا إلى أنه مع استخدام الوهيم للدلالة على الجمع إلا أن الكلمة أصبحت تستخدم عامة كاسم جمع للدلالة على المفرد، ولهذا فهى تعنى عامة الآلهة أو (الله). وهذا هو المقصود بها حين الاشارة إليها فى المصدر الإلوهيمى الذى سمى بهذا الإسم لاستخدامه كلمة الوهيم للدلالة على الألوهية بدلا من الإسم يهوه المستخدم فى مادة المصدر اليهوى.

أنظر Julius A. Bewer, The Literature of the Old Testament, Columbia University Press New York and London, 1962, p. 79.

وأنظر أيضـــا Robert H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, Harper & Brothers Pub. N. Y., 1948, p. 168.

وأنظر Eissfeldt, p. 182- 3.

جواد على. المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام الجزء ٦ مكتبة النهضة بغداد. الطبعة الثالثة ١٩٨٠، ص٢٣– ٢٤.

3. G. E. Wright and R. H. Fuller,The Book of the Acts of God, Contemporaty Scholarship Interprets the Bible, Doubleday & Co., N. Y., 1960, p. 35.

٤– الخروج ١٩: ٥– ١٦.

5. Eissfeldt, p. 201.

٦– سفر اخبار الأيام الأول ٧ : ٢٩ – ٣٠.

٧– سفر التكوين ٢٠: ١٢، ٣١: ٤– ١٣ وسفر الخروج ٢٠: ١– ١٧.

وأنظر Gazalles, p. 208. وكذلك Bewer, p. 79.

٨– سفر العدد ١٤: ٣٩ – ٤٥.

9. Gazalles. p. 213. وكذلك Bewer, p. 79.

١٠– سفر الخروج ٣٢: ٣٤.

وانظر Eissfeldt, pp. 202- 3 وكذلك Cazalles, pp. 209- 210

١١- سفر التكوين ٢٠: ٧، ٤١: ٣٨.

١٢- سفر العدد ١١: ٢٩ Eissfeldt, p, 203

وأنظر أيضا Bewer, pp. 85- 6.

13. Eissfeldt, 203.
14. Cazalles, p. 209.
15. Eissfeldt, p,204.

١٦- سفر الخروج ، الاصحاح ٣٢.

وانظر Cazalles, p. 210.

١٧- الخروج ٣٣: ٢٠ Cazalles, pp. 209- 210

١٨- المقصود بالأنثروبومورفيه anthropomorphism نسبة الصفات والخصائص والأعمال الإنسانية إلى الله، أو بمعنى أعم وصف الإله بصفات إنسانية. وقد لوحظ أن الإله يهوه قد صور فى التوراة بصور وأوصاف إنسانية حاول المصدر الإلوهيمى أن يخفف من حدتها عن طريق تأويل هذه الصفات واعتبارها صفات مجازية أو رمزية. والمشكلة فى أساسها مشكلة لغوية فاللغة الإنسانية تصور الألوهية وتصفها مستخدمة مقولات من الحياة الإنسانية. ولكن هناك على كل حال اختلاف واضح بين لغة العهد القديم فى وصف الإله ولغة شعوب الشرق الأدنى القديم الوثنية التى استندت إلى الأسطورة واللغة الأسطورية فى وصف الألوهية مما أدى إلى الاستغراق فى التشبيه.

أنظر G. Ernest Weight, The Old Testament Against its Environment, SCM Press, London, 1968, pp, 25- 6.

وأنظر

Van Harvey, A Handbook of Theological Terms:
Their Meaning and Bachground, The Macmillan Co., N. Y., 3rd printing, 1968.

19. Cazalles, p. 212.

٢٠- الخروج ١١: ١- ٣، ١٢: ٣٥.

٢١- من المواد التى نسبت إلى المصدر اليهوى ما يلى :

سفر التكوين : ٢: ٤ب، ٣: ٢٤: ٢- ١٦، ١٧ب. ٢٥- ٢٦، ٥: ٢٨أ، ٢٩، ٦: ٥، ٩: ١٩، ٢٠، الاصحاح العاشر، ١١: ٢٨- ٣٠، ١٢: ١- ٤أ، ١٠- ٢٠، ١٣: ١، الاصحاح الخامس عشر، ١٦: ١أ- ٢، ٤ - ١٤، ٢١: ١- ٧. ٢٢- ٣٤، الاصحاحات ٢٢، ٢٤، ٢٥: ١٨، ٢٧- ٢٨، ٢٦ : ٢ب، ٣ب، ٢٤- ٢٥أ، الاصحاح ٢٧، ٢٨: ١٣- ١٦، ١٩، ٢٩: ١، ٣٠: ٢٤، ٢٥- ٤٣، ٣١: ١٩- ٥٤، ٣٢: ١- ٢٤أ، الاصحاح ٣٣، ٣٦: ٢ب- ٥، ٩- ٣٩، ٣٧: ٣ - ٣٦، الاصحاحان ٣٩، ٤٠.

ومن سفر الخروج الاصحاحان الأول والثانى والثالث ٤: ١٨، ٢٩، ٣١ب، الاصحاح الخامس، ٦: ١، الاصحاحات ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١ ١٢ ٢٩- ٣٠، ٣٢، ١٣ ٢١- ٢٢، الاصحاحان ١٤، ١٦، ١٧ ١ب - ٧، الاصحاح ١٨، ١٩ ٢- ٢٥، ٢٠: ١٨، ٢٠، ٢٣، ٢٠ ٣٣، ٣٣: ١- ٣أ، ٣٤: ١- ٢٨.

وفى سفر العدد ١٠: ٢٩ - ٣٦، ١١: ٥٤ - ٣، الاصحاحات ١٣، ١٤، ١٦، ٢٠ : ١٤- ٢١، ٢١: ١٠- ٣٥، الاصحاحات ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥: ١- ٥، الاصحاح ٣٢.

وفى سفر التثنية : ٣١: ١٤، ١٦، ٢٣، ٣٤: ١أ، ٢- ٦،

أنظر : Eissfeldt, p. 199- 200.

٢٢- يهوه هو الإله الذى عبده العبريون بهذا الإسم الذى أخبر به الرب موسى حسب رواية الخروج ٣: ١٤. وقد اختلف العلماء حول معنى الإسم يهوه יהוה وعن أصل هذا الإله. واعتمادا على نص الخروج تم تفسير الإسم يهوه بمعنى (هو الذى يكون) أو (هو الذى يوجد) أى الخالق. وهذه العبارة قصد بها أن تكون شرحا أو تفسيرا للإسم يهوه ولكنها لم تحسم الخلاف العلمى حول معنى يهوه وأصلها أو اشتقاقها. وقد اعتبرها R. Kohler و Obermann إسم ذات أو جوهر مسبوقا بالياء ويعنى (هو الذى يكون) أو (هو الذى يوجد). بينما اعتبرها Albright و Cross صيغة فعلية فى الزمن المضارع تعنى (هو يكون) أو (هو الذى يسبب) أى (هو الذى يخلق). ومن التفسيرات الأخرى تفسير فلهاوزن الذى اشتق يهوه من الفعل (هوى) العربى بمعنى (يسبب السقوط) أو (يهب) أو (يهوى) نسبة إلى احدى صفات الإله يهوه الأساسية وهو أنه إله الريح والعواصف. وقد تبع Engnell فلهاوزن فى هذا الرأى. أما عن أصل الإله يهوه فقد أعتبره بعض الباحثين إله المدياتيين أو إله Kenites القيتيين أو إله سينيائى.

أنظر فى هذا الأعمال التالية :

H. Ringgren, Israelite Religion, Fortress Press, Phila, 1966.

أنظر L. Kohler, Die Welt des Orients, I. S. 1950

J. Obermann. The Divine Name YHWH in the Light of Recent Discoveries' JBL, LXVIII, 1949.

W. F. Albright, "The Names Israel and Judah etc..." JBL XLVI, 1962.

F. M. Cross, Yahweh and the God of the Patriarchs, HTR, LV, 1962.

A. Murtonen, "The Appearance of the Name YHWH outside Israel' SOSOF, XIV, 1951.

وأنظر سباتينو موسكاتى. الحضارات السامية القديمة ترجمة د. السيد يعقوب بكر. دار الكاتب العربى.

23. Gazalles. p. 207.

24. Eissfeldt, p. 195.

25. Ibid,p. 200.

٢٦- سفر الخروج ٢٨: ١- ٣.

٢٧- انظر مثلا التكوين ٣: ١٥، العدد ٢٤: ٧.

٢٨- من المواد التى نسبت إلى المصدر الكهنوتى ما يلى:

فى سفر التكوين : ١: ١- ٢، ٤ب، الاصحاح الخامس، ٦: ٥، ٩: ١٩، ٢٨ - ٢٩، الاصحاح العاشر، ١١: ١٠ - ٢٦، ٢٧، ٣١- ٣٢، ١٢: ٤ب - ٥، ١٣: ٦، ١١ب - ١٢، ١٦: ١أ، ٣ ١٥- ١٦، الاصحاح ١٧، ١٩: ٢١: ٢ب- ٥، الاصحاح ٢٣، ٢٥: ٧ - ١٠، ١٢- ١٧، ١٩- ٢٠، ٢٦ب، ٢٦: ٣٤- ٣٥، ٢٧: ٤٦، ٢٨ : ١-٩، ٢٩: ٢٤، ٢٨ب- ٢٩، ٣٠: ٤ أ، ٩ب، ٣١: ١٨أ ٢٣: ١٨أ، ٣٥: ٦أ، ٩ - ١٣، ١٥، ٢٢ب - ٢٩، ٣٦ : ١، ٢ أ ٦ - ٨، ٤٠ - ٤٣، ٣٧ : ١ - ٢، ٤١: ٤٦أ، ٤٦ : ٦ - ٢٧، ٤٧ : ٥ - ١١، ٢٧، ٢٨، ٤٨ : ٣- ٧، ٤٩ : ١، ٢٨ - ٣٣، ٥٠: ١٢- ١٣.

وفى سفر الخروج : ١: ١- ٥، ١٧، ١٣، ١٤، ٢: ٢٣أ - ٢٥، ٦ : ٢- ٣٠، ٧ : ١- ١٣، ١٩- ٢٠أ، ٢١ب - ٢٢، ٨: ١- ٣، ١١ ب- ١٥، ٩: ٨ - ١٢، ١١: ٩، ١٢: ٢٠ ٢٨، ٤٠، ١٣: ٢، ١٦: ١أ، ٢- ٣، ٦ - ١٣أ، ١٤، ١٩: ١، ٢٤: ١٥ ب - ١٨ أ، ٢٥ : ١، ٣١: ١٧، ١٨ أ، ٣٤: ٢٩ - ٣٥، الاصحاحات ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠.

وفى سفر اللاويين : الاصحاحات ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٧.

وفى سفر العدد: ١: ١، ١٠: ٢٨، الاصحاحات ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠: ١- ١٣، ٢٢- ٢٩، ٢٢: ١، ٢٥: ٦، ٣١: ٥٤، الاصحاحات ٣٢، ٣٣، ٣٤.

وفى سفر التثنية : ٣٢: ٤٨- ٥٢، ٣٤: ١، ٧ - ٩.

أنظر Eissfeldt, pp. 188 - 9.

29. E. Wright, The Book of the Acts of God, p. 35.

30. Eissfeldt, p. 208.

31. Ibid, p. 206.

32. E. Wright, The Book of the Acts of God, p. 35.

٣٣- سفر التثنية ١٧: ١٨.

وانظر : Cazalles, pp. 112 - 113.

34. E. Wright, The Book of the Acts of God, p. 36.

35. Cazalles, pp. 214 - 215.

٣٦- انظر فى هذه الأعمال التالية :

A. C. Welch, The Code of Deuteronomy a new theory of its origin, London, 1924.

________, The Problem of Deuoteronomy, JBL 43, 1929. pp. 291-306.

A. Alt, Die Heimat des Deuteronomiums' Kleine Schriften, II, 1953, pp. 250 - 275.

G. Von Rad, Das Gottosvolk im Deuteronomium BWANT III: 2. Stuttgart, 1929.

________ Studies in Deuteronomy, London, 1953.

E. W. Nicholson, Deuteronomy, and Tradition. Literary and Historical Problems in the Book of Deuteronomy, Fortress Press, Philadelphia, 1967.

٣٧- سفر التثنية ٥: ١٠، ٧ : ١٢، ٩ : ٨.

٣٨- سفر التثنية ٤: ٢٤، ٥: ١٩، ٧ : ٦، ١٥ ، ٧ : ١٧ : ١٨. وانظر Gazalles. pp. 216- 7.

الفصل الثانـى

1- E. A. Speiser. Genesis, the Anchor Bible, Doubleday Co., N. Y. 1964.. p. LV.

2. Ibid, p. LVI.

3. Ibid, p. LVII.

4. Ronald E. Clements, Exodus, The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible Cambrdge Univ. Press, 1972, p. 2.

5. Ibid, p. 2.

6. Ibid, p. 4.

7. Ibid, p. 6.

8. Ibid, p. 7.

9. J. R. Porter, Leviticus, The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Cambride Univ. Bress, 1976, p. 3.

10. Ibid, p. 4.

11. Ibid, p. 5.

12. Ibid, p. 9.

13. Ibid, p. 10 - 11.

14. Ibid, p. 12.

١٥- سفر العدد ١: ١- ٢.

١٦- العدد ١: ٢٠- ٢١.

١٧- العدد ١: ٤٤- ٤٦.

١٨- العدد ١: ٤٧ - ٥٣.

١٩- العدد ٣: ١١- ١٣.

٢٠- العدد ٢٤: ٢- ٤.

21. A. Phillips, Deuteronomy. The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible Cambridge Univ. Oress, 1973, p. 1.

٢٢- سفر التثنية ٣٤: ١٠- ١٢.

23.Phillips, p. 4.

24. Ibid, p. 5.

25. Ibid, p. 6 - 7.

26. Ibid, p. 11.

حواشى الباب الثانى
الفصل الأول

1- J. Delorme "The First Prophetical Books" in, A. Robert and A. Feuillet, eds., Introduction to the Old Testament, Vol. I, Doubleday and Co,., N. Y., 1970, p. 241.
2- Otto Eissfeldt, THe Old Testament, an Introduction, trans. by P. R. Ackroyd Harper and Row, N. Y. 1965. p. 242.
3. Robert. H. Peiffer, Introduction to the Old Testament, Harper and Row N. Y., 1941. p. 304.
4. J. M. Miller and Gene M. Tucker, The Book of Joshua, The Cambride Bible Commentary on the New English Bible, Vambridge Univ. Press. 1974, p. 6.
5. Delorme, p. 248.
6. Eissfeldt, p. 250; Delorme, p. 305.,Peiffer, p. 305.
7. Delorme, p. 254; Miller. p. 16.
8. Miller. p. 15.
9. Robert G. Boling, Judges. The Anchor Bible, Doubleday and Co., New York, 1975, p.5.

١٠- القضاة ٤: ٤- ٥.

11. Boling. p. 5.

١٢- القضاة ٣: ٨ -١١.

13. John Bright, A History of Israel The Westminister Press, Phila. 1972, p. 172.
14. Ibid, p. 172.
15. H. H. Rowley, The Growth of the Old Testament, Harper and Row. 1963, p. 61.

١٦- القضاة ٨ : ٢٢ - ٢٣.

17. Bright, p. 173.

١٨- القضاة ١٣: ٥.

١٩- القضاة ١٥: ١٨، ٢٠.

٢٠- صموئيل الأول ٤: ١٨٨.

٢١- صموئيل الأول ٧ : ١٣، ١٥ - ١٧.

٢٢- صموئيل الأول ١٩- ٢٠.

23. Rowley, p. 58.

٢٤- القضاة ١٠ : ٦ - ١٦.

25. H. Creelman, An Introduction to the Old Testament. The Macmillan Co. 1917, p. 45.

26. Rowley, p. 63.

27. Creelman, p. 45 - 46.

28. Ibid, p. 46.

29. Peter Ackroyd, The First Book of Samuel, The Cambridge Bible Commentery on the New English Bible Cambridge, The Univ of Cambridge Press, 1971, p. 3.

٣٠- صموئيل الأول ٣ : ٢٠، ٩ : ١٦.

31. Rowley. p. 64.

32. Ibid, p. 64.

33. Pfeiffer, p. 341; Rowley, p. 67.

34. Pfeiffer, p. 341.

35. Rowley, p. 68 - 68.

36. Pfeiffer, p. 365.

37. Ibid, p. 341.

38. J. R. Robinson, The Firsst Book of Kings, The Cambridge Bible Commentary Cambridge. Univ. Press, 1972, p. 11.

39. Ibid, p. 12.

40. Ibid, p. 13.

41. Pfeiffer, p. 377 - 380.

42. Ibid, p. 381 - 383.

الفصل الثانــى

١- Eissfeldt, p. 304 هذا ويقسم فايفر سفر إشعياء إلى قسمين فقط معتبرا الإصحاحات ١- ٣٩ وحدة واحدة مستقلة عن الإصحاحات ٤٠- ٦٦ التى تكون فى رأيه قسما مستقلا عن الوحدة الأولى وأطلق على القسم الأول (سفر إشعياء) بينما أطلق على القسم الثانى (إشعياء الثانى) واعتبر إشعياء الثانى سفرا ينتمى إلى منتصف القرن السادس ق.م. أو حوالى ٥٥٠ ق.م. وربما يكون متأخرا عن ذلك التاريخ. أنظر .Pfeiffer, p. 415

2. Glin, p. 380.

٣- هذا هو رأى موونكل وانجنل وينتس أنظر .Glin, p. 380

4. L. J Kissane, The Book Of Isaiah, Dublin, 1941.

وانظر أيضا H. H. Row, The Growth of Old Testament, Harper and Row, n. Y., 1963. 90.

5. Kaufmann. p. 378.

٦- إشعياء ١: ٢ - ٤.

٧- إشعياء ١: ١٠.

٨- إشعياء ١: ٢١.

٩- إشعياء ١: ٢٣.

١٠- إشعياء ٣ : ١٤ - ١٥.

١١- إشعياء ٥ : ٨، ١١ - ١٢.

١٢- إشعياء ٥ : ٢٠- ٢٣.

١٣- إشعياء ٩ : ١٦ - ١٧.

١٤- إشعياء ٩ : ١٩ - ٢٠.

١٥- إشعياء ١٠ : ١ - ٢.

١٦- إشعياء ١٠: ٥ - ٦.

١٧- إشعياء ٣٠ : ٩ - ١١.

١٨- إشعياء ٣٠ : ١٢.

١٩- إشعياء ٣٣ : ١.

٢٠- إشعياء ١ : ١١ - ١٧.

٢١- إشعياء ٩ : ١٦.

٢٢- إشعياء ١٠ : ١ - ٢.

٢٣- إشعياء ٢٨: ٧ -٩.

٢٤- إشعياء ٢٩ : ١٥ - ١٦.

25. A. S. Herbert, The Book of the Prophet Isaiah 1- 39 The Canbridge Bible Commentary on the New English Bible, Cambridge Univ. Press, 1973., p. p. 4.

26. Herbert, p. 4-5.

٢٧- إشعياء ٣١ : ١ - ٣.

٢٨- إشعياء ٣٠ : ١ - ٣.

٢٩- إشعياء ٣٠: ٥، ٧، ٣١: ٨، ٢٩ : ١٥.

٣٠- إشعياء ٣٠ : ١٥.

٣١- إشعياء ٧ : ٩.

٣٢- إشعياء ٥ : ١٦.

٣٣- إشعياء ٣٠ : ١٨.

٣٤- إشعياء ١٠ : ٥.

٣٥- Anderson, p. 121 وانظر أيضا

Hélmer Ringgren, I Sraeltie Religion, Fortress Press, Phila, 1966, p. 274.

٣٦- إشعياء ١٠ : ٢١ - ٢٣.

٣٧ - إشعياء ٧ : ١٠ - ١٧، ٩ : ٢- ٧، ١١ - ٩.

٣٨- Herbert, p. 20. وأنظر أيضا

Grerhatd Von Rad, The Message. of the Prophets, Harper and Row, N. Y., 1962, p. 140

39. Pfeiffer, p. 476 - 7.

40. S. H. Blank, Prophetic Faith in Isaiad, Detriot, 1967, p. 114.
41. Blank, p. 151.
42. Pfeiffer, p. 460.
43. Ibid, p. 461.
44. Ibid, p. 480.

٤٥- إشعياء ٥٣ : ١٠.

٤٦- إشعياء ٥٣ : ٥ - ٦.

٤٧- إشعياء ٥٣ - ١٢.

48. John L. Mckenzie, Second Isaian, a New Translation, The Anchor Bible, Doubleday, N. Y. 1968 p. XVIII.
49. Mckenzie, p. 74.
50. Ibid, p. XIX.

٥١- إشعياء ٥٦ : ٣ - ٧ وأنظر Pfeiffer, p. 451.

52. Mcklnzie, p. LXVIII

٥٣- إشعياء ٥٨ : ٨ - ١٢، ٦٥ : ٨ - ١٠، ١٧ - ٢٥، ٦٦ : ٧ - ٩.

٥٤- إشعياء ٥٩ : ١- ٢ وأنظر Pfeiffer, p. 480.

٥٥- إشعياء ٤٩ : ٣ - ٤، ٦ - ٩، ١٢، ١٤.

٥٦- إشعياء ٦١ : ١- ٢.

٥٧- إشعياء ٦٥ : ١٧.

58. Mckenzie, p. LXXI.
59. J., Bewer, The Literature of the Old Testament, 3rd edition, Columbia Univ. press, N. Y. and London, 1962, p. 255.

٦٠- إشعياء ٦٦ : ١ - ٢.

61. John Bright, Jeremiah, Doubleday N. Y. 1965 p. LXXXIX
62. Ibid, p. XXXI.

٦٣- سامى سعيد أحمد، رضا جواد الهاشمى. تاريخ الشرق الأدنى القديم. إيران والأناضول. وزارة التعليم العالى. بغداد بدون تاريخ.

64. John Bright, Jeremiah, p. XLVI.
65. Pfeiffer, p. 492.
66. Ibid, p. 492.

67. Eissfeldt, p. 248; Gelin, p. 402.
68. Gelin, p. 402.
69. Ibid, p. 402.
70. Ibid, p. 493.
71. Gelin, p. 403.
72. Ibid, p. 493.
73. Ibid, p. 494.
74. Eissfeldt, p. 348.
75. Eissfeldt, p. 348.
76. Ibid, p. 350.
77. Ibid, p. 355.
78. Lissfeldt, p. 355.
79. Von Rad, p. 161.
80. Ibid, p. 162.

٨١- إرميا ٤ : ١، ١٤.

٨٢- إرميا ٣ : ١- ٣.

٨٣- إرميا ٢ : ٦ - ٩.

84. Von Rad, p. 166.

٨٥- إرميا ٧ : ٤، ١٣- ١٤.

86. Von Rad, p. 169.
87. Von Rad, p. 173.

٨٨- إرميا ٢٠ : ١٤ - ١٨.

٨٩- إرميا ٢٣ : ١٦، ٣٢.

٩٠- إرميا ٢٩ : ٧.

٩١- إرميا ٢٩ : ١٤

92. John Bright, Jeremiah, p. CXVII.

٩٣- إرميا ٣١ : ٣١ - ٣٣.

٩٤- إرميا ٣٢ : ٤٠.

٩٥- إرميا ٣١ : ٣٤.

96. Von Rad, p. 186.
97. Bright, p. CXV, and, Rowley, p. 103.
98. Anderson, p. 138 - 9.

99. Gelin, p. 418.
100. Pfeiffer, p. 525, and Gelin, p. 419.
101. Gelin, p. 419 , and Rowley, p. 105.
102. Von Rad, p. 189.
103. Eissfeldt, p. 369, 372.
104. Gelin, p. 421.
105. Ibid, p. 422.
106. Gelin, p. 423.
107. Von Rad, p. 192.
108. Von Rad, p. 195.
109. Gelin, p. 432.

١١٠- حزقيال ٣٧ : ١- ١٠.

حواشى الفصل الثالث

١- هوشع ١: ١.

2. Eissfeldt, p. 385.

٣- إشعياء ١ : ١

4. Eissfeldt, p. 385.

وأنظر أيضا:

Mckeating, Amos, Hosea, Micah a Commentary, p. 73.

٥- المرجع السابق ص ٣.

6. Eissfeldt, p. 385.

٧- هوشع ١ : ٢ - ٣.

٨- هوشع ١ : ٤ - ٥.

٩- هوشع ١ : ٦ - ٧.

١٠- هوشع ١ : ٩.

11. Gelin, p. 371 أنظر Bewer, p. 98

١٢- هوشع ٢ : ١٦ - ٢٣.

١٣- الإصحاح الثالث من سفر هوشع.

١٤- Eissfeldt, p. 389. وأنظر أيضا Gelin, p. 371.

15. Bewer, p. 98 - 100. وأنظر أيضا Pfeiffer, p. 569.

16. Kaufmann, p. 369.

17. Eissfeldt, p. 389.

18. Pfeiffer, p. 570 وأنظر أيضا Eissfeldt. 390.

19. Gelin, The Latter prophets, p. 370.

٢٠- هوشع ٧ : ٨ - ١٢.

٢١- هوشع ٤ : ١٧.

٢٢- هوشع ٥ : ٣، ٧، ١٣.

٢٣- هوشع ١٣: ١٠ - ١١.

٢٤- هوشع ٣ : ٤.

٢٥- هوشع ٨ : ٤ - ٨.

٢٦- هوشع ١١ : ٢.

٢٧- هوشع ١٠ : ٥، ٨ : ٤ - ٦.

٢٨- هوشع ٢ : ١٦ - ٧.

٢٩- هوشع ٦ : ٦.

٣٠- هوشع ٤ : ٨ - ٩.

31. Gelin, p. 373.

٣٢- هوشع ٢ : ١٤ - ٢٣.

33. Kaufmann, p. 372.

٣٤- هوشع ١٣ : ٦.

٣٥- هوشع ١١ : ١.

٣٦- هوشع ١٢ : ٩.

٣٧- هوشع ١٢ : ٧ - ٨، ١٣: ٢، ٤- ٦.

٣٨- هوشع ١٢ : ١٣.

39. Bewer, p. 99. وانظر أيضا Gelin, p. 373.

٤٠- هوشع ٩ : ٣.

٤١- هوشع ١١ : ٥.

٤٢- هوشع ١٢ : ١.

٤٣- هوشع ٧ : ١١.

44. Gelin, p. 368.

٤٥- حزقيال ١٦ : ١٥.

٤٦- إشعياء ٥٠ : ١- ٣.

47. Pfeiffer, p. 575, Watts, p. 12.

48. Pfeiffer, p. 576.

٤٩- يوئيل ١ : ١٤.

٥٠- يوئيل ٢ : ٢- ١١.

51. Eissfeldt, p. 393.
52. Gelin, p. 469.
53. Eissfeldt, p. 396.

٥٤- عاموس ١ : ١.

55. Henry Mckeating, The Books of Amos, Hosea and Micah, a Commentary, The Cambridge Bible Commentary, Cambridge Univ, Press, 1971, pp. 12 - 3.

٥٦- المرجع السابق ص ١٣ وانظر أيضا .Eissfeldt, p. 396

٥٧- المرجع السابق ص ١٣.

58. Julius A. Bewer, The Literature of the Old Testament, Columbia Univ. Press, N. Y., 1962, p. 90.

٥٩- عاموس ٧ : ١- ٣، ٤ - ٦.

٦٠- عاموس ٧ : ٧ - ٩.

٦١- عاموس ٨ : ١ - ٣.

٦٢- عاموس ٩ : ١ - ٤.

٦٣- عاموس ٨ : ٢، ٩ : ١٠.

٦٤- عاموس ٣ : ٢.

٦٥- عاموس ٣ : ١ وأنظر أيضا .Bewer p. 95

٦٦- عاموس ٩ : ٨ - ٩، ١١- ١٥. وأنظر

Gerhard Von Rad, The Message of the Prophets pp. 108. 9.

ويعتبر ويعتبر فلهاوزن هذا الجزء دخيلا على السفر انظر

Die Kleinen Propheten, 1898, p. 96.

٦٧- بل لقد حققت إسرائيل الشمالية بعض الانتصارات على أرام كما يبدو من الفقرات ٦ : ٣، ٥ : ١٨، ٦ : ١ والسبب فى هذا التقدم الإسرائيلى هو غياب أشور وبعد التأثير المصرى من الشمال مما اتاح الفرصة لإسرائيل فى أن تحقق بعض الانتصارات الجانبية وتحقق بعض الرخاء والترف الاقتصادى.

٦٨- عاموس ٦ : ١ - ٧.

٦٩- عاموس ٢ : ٦، ٥ : ٧. ١٠- ١٢.

٧٠- عاموس ٢ : ٦ - ٧.

٧١- عاموس ٨ : ٤ - ٦.

٧٢- عاموس ٥ : ٢٦.

73. Eissfeldt, p. 401.

٧٤- عاموس ٩ : ١٠.

٧٥- عاموس ٥ : ١٨ - ٢٠.

٧٦- عاموس ٢ : ٦ - ٨، ٣ : ١٠، ١٢.

٧٧- عاموس ٤ : ١.

٧٨- عاموس ٥ : ١٢.

٧٩- عاموس ٥ : ٦، ١٤، ١٥.

٨٠- عاموس ٥ : ٢١ - ٢٤ وأنظر Bewer, pp. 93 - 4.

٨١- عاموس ٤ : ٤ - ٥.

٨٢- بسبب هذا التأكيد على البر والحق والخير أطلق بعض الباحثين على عاموس لقب (نبي البر). أنظر Bewer, p. 96.

83. Bewer, p. 95.

٨٤- انظر في هذا Eissfeldt, p. 400.

٨٥- Bewer, p. 96. وانظر أيضا Pfeiffer, p. 582.

86. Pfeiffer, p. 580.

87. Kaufmann, p. 367.

٨٨- المرجع السابق ص ٣٦٧.

89. John Watts, The Books of Joel, Obadiah.. Cambridge u. P. 1975, p. 51.

90. Eissfeldt, p. 403.

91. Ibid, p. 403.

92. Gelin, p. 470 وأنظر عوبديا ١ : ١٥ - ١٦

93. Eissfeldt, p. 402.

94. Gelin, p. 466.
95. Gelin, p. 466. Von Rad, p. 256.
96. Ibid, p. 257.
٩٧- قارن مثلا ميخا ١: ١٠ - ١٦ وإشعياء ١٠ : ٢٧ ومابعدها : وكذلك ميخا ٢ : ١- ٥ وإشعياء ٥: ٨ وما بعدها وكذلك ميخا ٥ : ٩ - ١٤ وإشعياء ٢ : ٦ وما بعدها.

98. Eissfeldt p. 407. وأنظر أيضا Kauufmann, p. 395.

ويشير جلين إلى امكانية سقوط مدينة ميخا ف بيد الآشوريين فى إحدى غزواتهم مما دفع ميخا إلى الهروب إلى أورشليم حيث تعرف على إشعياء.
أنظر Gelin, p. 376

٩٩- Eissfeldt p. 407. ويشير جلين إلى أن هجوم ميخا على الأنبياء المحترفين يعد دليلا على عدم انتمائه إليهم. أنظر Gelin, p. 376

١٠٠- ميخا ١ : ٢ - ٧.

١٠١- ميخا ٢ : ١٢ - ١٣.

١٠٢- ميخا ٣ : ١ - ٤.

١٠٣- ميخا ٣ : ٥ - ٨.

١٠٤- ميخا ٣ : ٩ - ١٠.

١٠٥- ميخا ٣ : ٩ - ١٢.

١٠٦- ميخا ٤ : ٦ - ٨.

١٠٧- ميخا ٤ : ١ - ٤.

١٠٨- ميخا ٥ : ١- ٥.

١٠٩- ميخا ١ : ٦ - ٧.

١١٠- ميخا ٢ : ١- ٣.

١١١- ميخا ٣ : ١- ٤.

١١٢- ميخا ٣ : ٥ - ٨.

١١٣- ميخا ٣ : ٩ - ١٢.

١١٤- ميخا ٦ : ٦ - ٨ وأنظر ايضا Kaufmann p. 396.

115. Bewer, p. 122.

١١٦- ميخا ٦ : ٩ - ١٢، ٧: ٢- ٣، ٦.

١١٧- ميخا ٦: ١٤ - ١٦.

١١٨- ميخا ٦ : ١- ٢ وانظر Pfeiffer, p. 591 حيث يعطى وصفا للمحاكمة.

119. Kaufmann, p. 395- 5. وأنظر Gelin, p. 377.

١٢٠- ميخا ٥ : ٨ - ٩، ١٥ والمقصود ببقية إسرائيل صفوة دينية مختارة، انظر Pfeiffer, p. 591.

121. Kaufmann, p. 397.

١٢٢- ميخا ٧ : ١١ - ١٩.

١٢٣- ميخا ٧ : ٢٠.

124. Kaufmann, p.140.

١٢٥- ميخا ٥ : ٢ - ٥.

١٢٦- ميخا ٥ : ٨ - ٩.

١٢٧- ميخا ٤ : ١- ٥.

١٢٨- يشير فايفر هنا إلى ان رفض أو انكار هداية الوثنين تعد من قبيل الدخيل فى هذا الموضع من سفر ميخا حيث يعتبر الفقرة ٤ : ٥ اضافة دخيلة عل بالسفر وقد ادخلها يهودى ضيث الأفق فضيع الاتجاه العالمى لهذا الجزء من السفر الذى يتحدث عن صورة مستقبلية لسلام عالمى. أنظر Pfeiffer, p. 594

١٢٩- قارن النص المأخوذ من ميخا بكلمات انجيل متى : «وأنت يابيت لحم أرض يهوذا لست الصغرى بين رؤساء يهوذا لأن منك يخرج مدبر يرعى شعبى إسرائيل» انجيل متى ٢ : ٦ وانظر .Eissfeldt, p. 413

130. Rowley, p. 116, Eissfeldt, p. 415.
131. Ibid, p. 117, Eissfeldt, p. 415.
132. Gelin, p. 395.
133. Ibid, p. 397.
134. Pfeiffer, p. 595.
135. Eissfeldt, p. 418.
136. Gelin, p. 400.

١٣٧- راجع سيكولوجية التجربة النبوية والمعاناة النبوية فى الباب الأول.

138. Eissfeldt , p. 417.
139. Pfeiffer, p. 599.
140. Eissfeldt, p. 420.
141. Rowley, p. 119.
142. Gelin, p. 393.
143. Eissfeldt , p 425.
144. Ibid, p. 424.
145. Gelin, p. 394.

146. Gelin, p. 451.
147. Von Rad, p. 250.

١٤٨- حجى ٢ : ٢١.

١٤٩- حجى ٢ : ٢٣.

150. Eissfeldt, p. 433.
151. Gelin, p. 452.
152.Eissfeldt, p. 435.
153. Ibid, p. 436.
154. Eissfeldt, p. 437.
155. Ibid, p. 441.
156. Gelin, p. 464.
157. Eissfeldt, p. 422.
158. Ibid, p. 443.
159. Von Rad, p. 254.
160. Gelin, p. 464.

حواشي الباب الثالث

الفصل الأول

1. Ml Dahood, Psalms I, 1- 50 The Anchor Bible, Doubleday, N. Y. 1966, p. XXX.
2. P. Auvray, The Psalms, in, Robert and Feuillet, eds. Introduction to the Old Testament Vol. I. p. 33- 34 وأنظر ايضا Rowley. p. 130.
3. Dahood, p. XXXI.
4. Auvray. P. 34.
5. Dahood, p. XXXII.
6. Rowley. p. 130.
7. Pfeiffer, p. 627.
8. Rowley. p. 131.
9. Ibid, p. 132.
10. Pfeiffer, p. 621.
11. Ibid, p. 619.
12. Ibid, p. 620.
13. Auvray. P. 69.
14. Pfeiffer, p. 622.
15. Pfeiffer, p. 635.
16. Auvray. P70 - 71.
17. Pfeiffer, p. 636.
18. Pfeiffer, p. 668 and Rowley. p. 144.

19. Pfeiffer, p. 672.

20. Ibid, p. 672, and Lusseau p. 103.

21. Pfeiffer, p. 672.

22. Ibid, p. 673, and Lusseau p. 104.

23. Pfeiffer, p. 675.

24. Rowley. p. 147.

25. Pfeiffer, p. 680.

26. Ibid, pp. 680 - 682.

27. R. B. Scott, The Way of Wisdom in the Old Testament, The Macmillan Co., N. Y., 1971, pp. 149- 153.

28. Msgr. H. Lusseau, Proverbs, in Robert and Feuillet, eds., Introduction to the Old Testament, Vol. II, p. 81.

29. Pfeiffer, p. 640.

30. Lusseau, p. 86.

31. Ibid, p. 86.

32. Pfeiffer, p. 649.

33. Ibid, p. 650.

34. Ibid, p. 653.

35.Ibid, p. 653 - 655.

36. Ibid, p. 657.

37. Ibid, p. 659, and Lusseau, p. 96 - 97.

1. Lusseau, p. 131.
2. Ibid, p. 86.
3. Lusseau, p. 134.
4. Rowley, p. 150.
5. Fuerst, p. 8.
6. Lusseau, p. 136.
7. Ibid, p. 136.
8. Rowley, p. 151.
9. Ibid, p. 150.
10. Lusseau, p. 132.
11. Pfeiffer, p. 708.
12. Fuerst, p.159.
13. Ibid, p. 160.
14. Ibid, p. 159.
15. Pfeiffer, p. 708 - 710.
16. Ibid, p. 711.

١٧- نشيد الأناشيد ٥ : ١.

١٨- نشيد الأناشيد ٤ : ١٢.

19. Pfeiffer, p. 712.
20. Ibid, p. 713.
21.Lusseau, p. 126.
22. Fuerst, p.171.
23. Ibid, p. 161.
24. Pfeiffer, p. 714 - 715.
25. Fuerst, p.161.
26. Ibid, p. 164.
27. Pfeiffer, p. 716.
28. Lusseau, p. 125.
29. Rowley., p. 152.

30. Ibid, p. 153.
31. Ibid, p. 153.
32. Lusseau, p. 150, and Fuerst, p. 98.
33. Ibid, p. 150.
34. Ibid, p. 151.
35. Rowley., p. 152 - 153.
36. Fuerst, p. 96, and Lusseau, p. 148.
37. Rowley., p. 153.
38. Fuerst, p. 99.
39. Rowley., pp. 153 - 154.
40. Ibid, p. 154.
41. Fuerst, pp. 97 - 98.
42. Lusseau, p.138.
43. Eissfeldt, p. 502.

٤٤- المراثى ٣ : ٢٦، ٣١.

45. Eissfeldt, p. 503.
46. Lusseau, p. 142 and Fuerst, pp. 201, 212.
47. Eissfeldt, p. 504.
48. Ibid, p. 504.
49. Furest, p. 210.
50. Ibid, p. 121-213.
51. Ibid, p. 207.
52. Wesley J. Fuerst. The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations, A Commentary, Cambridge Univ. Press, Cambridge. London, 1975, p. 32.
53. Ibid, p. 34, 87.
54. Lusseau, p. 158.
55. Ibid, p. 158.
56. Ibid, p. 159.
57. Ibid, p. 161.
58. Ibid, p. 162.
59. Fuerst, p. 36 - 37.
60. Ibid, p. 37.
61. Ibid, p. 38.
62. Ibid, p. 39.

الفصل الثالث

1. E. Bickerman, Four Strange Books of the Bible Schocken Books, N. Y, 1967, p. 61.
2. Lusseau, p. 166.
3. Pfeiffer, p. 772.
4. Rowley pp. 136- 137.
5. Lusseau, p. 168.
6. Rowley p. 157.
7. Ibid, p. 157.
8. Ibid, p. 158 and Pfeiffer, p. 755.
9. Lusseau, p. 169.
10. Pfeiffer, p. 760.
11. Rowley pp. 159 - 160.
12. Lusseau, p. 173.
13. Ibid, p. 177.
15. Pfeiffer, p. 773.
16. Ibid, p. 779.
17. Pfeiffer, p. 782.
18. Rowley p. 162.
19. Ibid, p. 163.
20. Lusseau, p. 202.
21. Jacob Myers, I Chronicles, a New Translanon The Anchor Bible, Doubleday, N. Y., 1974. p. LXXXVII.
22. Lusseau, p. 193 - 194.
23. Ibid, p. 196.

24. Ibid, p. 197.
25. Ibid, p.200.
26. Ibid, p. 201.
27. Myers, p. LXIV.
28. Pfeiffer, p. 789.
29. Pfeiffer, p. 813.
30. Ibid, pp. 821 - 822.
31. Ibid, p. 824.
32. Ibid, p. 826.
33. Lusseau, p. 183.
34. Ibid, p. 184.
35. Pfeiffer, p. 831.

المصـــادر والمـــراجـــع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

- القـــرآن الكـريـــم.
- الكتاب المقدس (كتب العهد القديم والعهد الجديد). دار الكتاب المقدس. القاهرة.
- اسماعيل راجى الفاروقى. أصول الصهيونية فى الدين اليهودى- القاهرة ١٩٦٤.
- أرثركو ستلر امبراطورية الخزر وميراثها ترجمة حمدى متولى دمشق ١٩٧٨.
- عبد الكريم الخطيب. القصص القرآنى. دار الفكر العربى. القاهرة، ١٩٦٥.
- محمد أحمد خلف الله. الفن القصصى فى القرآن الكريم. القاهرة، ١٩٥١.
- الفخر الرازى، التفسير الكبير، الطبعة الثالثة، دار احياء التراث العربى بيروت.
- بطرس عبد الملك وآخرون. قاموس الكتاب المقدس بيروت، ١٩٦٤.
- جيمس فريزر. الفولكلور فى العهد القديم ترجمة نبيلة ابراهيم. القاهرة.
- ابن حزم الأندلسى. الفصل فى الملل والأهواء والنحل. القاهرة.
- م.ص. سيجال. حول تاريخ الأنبياء عند بنى إسرائيل ترجمة وتعليق. حسن ظاظا بيروت ١٩٦٧.
- سيد فرج راشد. السامريون واليهود. الرياض- دار المريخ ١٤٠٦هـ.

- عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم. الجزء الأول، مصر والعراق. المطابع الأميرية القاهرة ١٩٦٧.
- محمد بن عبد الكريم الشهرستانى. الملل والنحل. مكتبة الانجلو. القاهرة ١٩٧٧.
- ابن جرير الطبرى. تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف القاهرة.
- حسن ظاظا. الفكر الدينى الإسرائيلى. القاهرة، ١٩٧٥.
- أبو المحاسن عصفور، تاريخ الشرق الأدنى القديم دار النهضة العربية. بيروت ١٩٨١.
- محمد بحر عبد المجيد. اليهودية. القاهرة ١٩٧٧.
- محمد بيومى مهران، دراسات تاريخية من القرآن الكريم. الرياض.
- مراد كامل. الكتب التاريخية فى العهد القديم. معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة ١٩٦٨.
- ابن كثير. قصص الأنبياء، جزءان القاهرة.
- ——— مختصر تفسير ابن كثير، تحقيق محمد على الصابونى. دار القرآن الكريم. بيروت ١٩٨١م.
- موسى بن ميمون. دلالة الحائرين، عارضة بأصوله العربية والعبرية حسين أتاى. جامعة أنقرة، ١٩٧٢.
- عباس محمود العقاد. ابراهيم أبو الأنبياء. بيروت. بدون تاريخ.
- عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، مطبعة الحلبى القاهرة، ١٩٦٦.
- فاروق محمد جودى . الصهيونية واللغة. دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٧.
- أحمد الثعلبى النيسابورى. قصص الأنبياء. القاهرة ١٩٥٤.

ثانياً: المصادر والمراجع العبرية:

- תורה נביאים כתובי ; לונון 1956.

-אברהם אבן שושן -המלון החדש ; ירושלים 1980.

-נבימין אופנהיימר; הנבואה הקדומה בישראל ; ירוושלים 1984.

- ישראל אפרת ; הפילוסופיה העברית העתיקה; הוצאת דביר; תל-אביב.

-שמעון ברנפלד; מבוא ספרותי-היסטורי לכתבי הקודש; דביר-תל- אביב 1929.

-מ. דובשני; עיקרי הנבואה-שעורים בנביאים אחרונים;הוצאת יבנה; תל-אביב 1975.

-יחזקאל קויפמן; תולדות האמונה הישראלית מימיקדם ועד בית שני; הוצאת מוסד ביאליק; תל-אביב תרצ"ח.

-ש.שרירא; מבוא לכתבי הקודש; הוצאת מבואות;ירושלים 1964.

-א. תלמג; ספר הברית ; הוצאת מוסד ביאליק; ירושלים 1974.

-תולדות ארץ ישראל; כרך א. משרד הבטחון ההוצאה לאור 1980.

ثالثاً: المصادر والمراجع الأوربية:

- P. Ackroyd, The First Book of Samuel, Cambridge Univ. Press 1971.
- W. F. Albright, From the Stone Age to Christianity, Monotheism and the Historical Process, 2nd edition, Doubleday and Co. N. Y., 1957.
- O. T. Allis, The Old Testament, its Claims and Critics, The Presbyterian and Reformed Pub, Co., 1972.
- B. W. Anderson, Understanding the Old Testament, Prentice-Hall, Inc., N. Y., 1975.
- G. W. Anderson, A Critical Introduction to the Old Testament, Lonodn, 1959.
- G. W. Anderson, The History and Religion of Israel, Oxford Univ, Press, 1966.
- H. Anderson, Historians of Israel. and II Chronicles, Ezra, Nehemiah, Lutterworth Press, Lonodon, 1962.
- Salo W. Baron, A social and Religious History of the Jews vol. I. N. Y. 1952.
- G. Barton, The Religion of Israel, Barnes and Co. N. Y., 1961.
- J. Bewer, The Literature of the Old Testament, Columbia Univ, Press, 3ra ed., 1962.
- E. Bickerman Four Strange Book of the Bible N. Y., 1967.
- J. Blauu. Modern Varieties of Judaism. N. Y. 1960.
- R. G. Boling. Judges, Doubeday. N. Y., 1975.
- J. H. Breasted, A History of Egypt, Bantam Books, N. Y. 30th Printing, 1967.

- J. H. Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, Univ. of Pennsylvania Press, Phila., 1972.
- J. Bright, A History of Israel, Phila., 1972.
- J. Bright. "The Book of Joshua" in, The Interpreters' Bible, N. Y., 1952.
- R. E. Clements, Exodus, The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Cambridge Univ. Press, 1972.
- H. Creelman, An Int. to the O.T. N. Y. , 1917
- R. De Vaux Ancient Israel, Vol. II Religious Institution, Mc Graw - Hill Book Co., N, Y., 1961.
- M. Dahood, Psalms I, 1- 50. Doubelday. N. Y. 1966.
- S. R. Driver, Introduction to the Literature of the Old Testament, Edinburgh, 1913.
- D. M. Dunlop. History of Jewish Khazars. Pinceton univ. Press. N. J. 1945.
- O. Eissfeldt, The Old Testament, an Introduction, trans. by P. R. Ackroyd, Harper and Row, N, Y., 1972.
- I. Epestein, Judaism, a Historical Presentation, Penguin Books, 1959.
- A, Erman, ed., The Ancient Egyptians, A Sourcebook of their Writings, Harper and Row Pub., New York, 1966.
- L. Finkelstein, "The Jewish Religion , its Beliefs and Practics", in, The Jews : their Religion and Culturc, by L. Finkelstein, Schocken Books, N. Y., 1970.
- H. Frankfort Ancient Egyptian Religion, Harper and Row, N, Y., 1961.
- ________ Intellectual Adeventure of ancient man, Chicago.N,Y., 1964.

- Sigmund Freud, The Future of an Illusion, trans. by W, D. Robson- Scott, Doubleday and Co., N. Y., 1964.
- Sigmund Freud, Moses and Monotheism, trans, by K. Jones, Random House, 1939.
- W. J. Fuerst, The Book of Ruth, Esther Ecclediastes, The Song of Songs, Lamentations, Cambridge Univ. Press, 1975.
- Th. Gaster, Thespis. N. Y. 1961.
- A. Gelin "The Latter Prophets" in, Introduction to the Old Testament, ed. by A Robert and A. Feuillet Vol. I, Doubleday and Co., N. Y., 1970.
- W. Gesenius, Hebrew- Chaldee Lexicon of Old Testament, trans. by S. P. Tregelles, Eerdmans Pub. Co., Michigan, 13the printing, 1978.
- Louis Ginzberg, Legends of the Bible, The Jewish Publication Society of America, phila. 1956.
- N. Glazer, American Judaism, univ. of Chicago Press. 1957.
- C. Gordon, The Ancient Near East N. Y. 1965.
- J. Guttmann, Philosophies of Judaism, A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosentweig, trans. by D. W. Silverman, Schocken Books, N. Y., 1973.
- A. Guillaume, Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites, N. Y., 1938.
- A. Halder, Associations of Cult Prophets among the ancient Semites, 1945.
- E. W. Heaton, The Old Testament Prophets, penguin Books, 1969.
- W. Herberg, "The choseness of Isral and the Jew of today" in Arguments and Doctrines, N. Y. 1970.
- R. T. Herford. The Pharisees. Boston 1962.

- Abraham J. Heschel, The Prophets, Vol II. Harper and Row, N. Y., 1962.
- S. H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963.
- C. Howie, The Date and Composition of Ezekiel, Phila. 1950.
- J. P. Hyatt, Jeramiah the Prophet of Courage and Hope N. Y. 1958.
- The Int. Jewish Ency. ed. by R. Ben Isaacson and D. Wigoger, Prentice- Hall, N. J. 1973.
- M. Kaplan, Judaism as a Civilization N. Y. 1967.
- Y. Kaufmann,. The Religion of Israel from its Beginning to the Babylonian Exile trans. by M. Greenberg, The Univ. of Chicago Press, 1960.
- ______ The Babylonian Captivity N. Y. 1970.
- N. Kiell, ed., The Psychodynamics of American Jewish Life, 1967.
- S. N. Kramer, Mythologies of the Ancient World, N. Y. 1961.
- C. Kuhl. The Prophets of Israel, Edinburgh, 1960.
- G. S. Kirk, Myth its Meaning and Function, London 1970.
- A. Lods, The Prophets and the Rise of Judaism, Lonodon, 1983.
- M. Margolis and A. Marx. A History of the Jewish People N. Y. 1969.
- A. Meadow and H. Vetter, "Freudian Theory and the Judaic Value System" in, The Psychodyomics of American Jewish Life, N. Y., 1967.
- J. Miller. and G. Tucker, The Book of Joshua, Cambridge Univ. Press. 1974.
- G. F. Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era, Vol. II, Schocken Books, N. Y., 1971.
- G. F. Moore, The Literature of the Old Testament, Oxford, 1948.
- S. Moscati, The Face of the ancient Orient N. Y., 1960.
- J. Myers, I Chronicles, Doubleday. N. Y. 1974.

- W. O. E. Oesterly and H. Robinson, Introduction to the Books of the Old Testament, N. Y., 1939.

- Charles F. Pfeiffer, The Dead sea scrolls and the Bible. N. Y., 1969.

- R. H. Pfeiffer, Introducion to Old Testament, Harper and Row, N. Y., 1948.

- A. Phillips, Deuteronomy, Cambridge Univ. Press, 1973.

- J. R. Portrt, Leviticus, Cambridge Univ. Press, 1976.

- R. Rendtorff, God's History, a way through the Old Testament, trans. by G. C. Winsor, The Westminister Press, Phila., 1979.

- H. Ringgern, Israelite Religion, trans. by D. E. Green, Fortress press, Phila., 1966.

- J. R. Robinson, The First Book of Kings, Cambridge Univ. Press 1972.

- G. Robinson, Historians of Israel, I and II Kings, Lutterworth, London, 1962.

- Th. H. Robinson, Propehcy and the Prophets in Ancient Israel, N. Y., 1923.

- H. H. Rowley, The Growth of Old Testament, Harper and Row, 1963.

- D. Rudavsky. Modern Jewish Religious Movements N. Y. 1967.

- G. Scholem, The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality, Schocken Books, N. Y., 1971.

- R. B. Scott, The Way of Wisdom in the O. T., N. Y., 1971.

- R. S. Seltzer. Jewish People, Thought, The Jewish Experience in History N. Y., 1980.

- Abba H. Silver, A History of Messianic Speculation in Israel, Beacon Press, Boston, 1959.

- M. Skare. Conservative Judaism. Schocken Books N. Y. 1972.

- E. A. Speiser, Genesis, Doubleday, N. Y., 1964.

The Standard Jewish Encyclopedia, ed. by Cecil Roth, Massadah Pub. Co. Jerusalem, 1966.

H. M. Teeple, The Mosaic Eschatological Prophet, Phila. 1975.

- V. A. Tobin, "Amarna and Biblical Religion" in, Pharonic Egypt, The Bible and Christianity, ed. S. I. Groll, The Magness Press, The Hebrew Univ Jerasalem 1985.
- Leo Trapp. Judaism, Development and Life. Calif 1974.
- R. de. Vaux, Ancient Israel, N. Y., 1962.
- _______ The Bible and the ancient Near East N. Y., 1971.
- G Von Rad, The Message of the Prophets, Harper and Row, N. Y., 1965.
- J. Watts. The Books of Joel, Obadiah.., Cambridge U.P. 1975.
- A. C. Welch, Kings and Prphets of Israel, London, 1952.
- A. C. Welch, Prophet and Priest in Old Israel, N. Y., 1953.
- Wilson, The Culture of Ancient Egypt, Univ. Of Chicago Press, 1961.
- Hans W. Wolff, The Old Testament, a Guide to its Writings, trans, by K. R. Crim, Fortress Press Phila., 1973.
- G. E. Wright. The Old Testament against its Environment. SCM Press 1968.
- Year Book of the Central Conference of American Rabbis XLV 1935.
- W. Zimmerli, The Law and Prophets, a study of the Old Testament, Harper and Row, N. Y., 1965.